معارف قرآن در المیزان

جلد هیجدهم

گفتارهای علامه طباطبائی در علوم قرآنی و مفاهیم علمی

تالیف: سید مهدی امین

بسم الله الرحمن الرحیم

معارف قرآن در المیزان

نویسنده:

مهدی امین

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

معارف قرآن در المیزان جلد ۱۸

مشخصات کتاب

سرشناسه : امین، مرتضی، ۱۳۳۴ -

عنوان قراردادی : المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی. برگزیده

عنوان و نام پدیدآور : معارف قرآن در المیزان/ تالیف مهدی امین[برای] سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

مشخصات نشر : [تهران]: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، -۱۳۷۰

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۱۳۰۰ریال ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۲، چاپ اول) ؛ ۳۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ اول)

یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. معارف قرآن در شناخت خدا

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

موضوع : اسلام -- بررسی و شناخت

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ . المیزان فی تفسیر القرآن

شناسه افزوده : سازمان تبلیغات اسلامی. مرکز چاپ و نشر

شناسه افزوده : سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵م ۹۰۴۲۱۲ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۱-۱۷۴۳

ص: ۱

اشاره

مقدمه مؤلف

اِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَريمٌ

فی كِتابٍ مَكْنُونٍ

لا يَمَسُّهُ اِلاَّ الْمُطَهَّروُنَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

« که جز دست پاکان و فهم خاصان بدان نرسد! »

(۷۷ ۷۹/ واقعه)

این کتاب به منزله یک «کتاب مرجع» یا فرهنگ معارف قرآن است

که از «تفسیر المیزان» انتخاب و تلخیص، و بر حسب موضوع، طبقه بندی شده است.

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن کریم در تفسیر المیزان قریب ۷۷ عنوان انتخاب شد که هر یک یا چند موضوع، عنوانی برای تهیه یک کتاب در نظر گرفته شد. هر کتاب در داخل خود به چندین فصل یا عنوان فرعی تقسیم گردید. هرفصل نیز به سرفصل هایی تقسیم شد. در این سرفصل ها، آیات و مفاهیم قرآنی از متن تفسیر المیزان انتخاب و پس از تلخیص، به روال منطقی طبقه بندی و درج گردید، به طوری که خواننده جوان و محقق ما با مطالعه این مطالب کوتاه وارد جهان شگفت انگیز آیات و معارف قرآن عظیم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است.

در پایان کار، مجموع این معارف به قریب ۵ هزار سرفصل بالغ گردید. کار انتخاب مطالب، تلخیص، عنوان بندی و نگارش، قریب ۳۰ سال دوام داشته و با توفیق الهی در لیالی مبارکه قدر سال ۱۳۸۵ پایان پذیرفته و آماده چاپ و نشر گردیده است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به ۲۲ رسید. در قطع جیبی هر

عنوان موضوع یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به ۷۷ جلد رسید.

از این مجلدات تاکنون ۳ جلد به قطع وزیری با عنوان « معارف قرآن در المیزان» شامل عناوین: معارف قرآن در شناخت خدا، نظام آفرینش، ملائکه و جن و شیطان (از انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی،) و ۵ جلد به قطع جیبی با عنوان « تفسیر علامه- تفسیر موضوعی المیزان » شامل عناوین: قضا و قدر در نظام آفرینش، خانواده، جنگ و صلح، جن و شیطان، غذا و تغذیه انسان (از انتشارات موسسه قرآنی تفسیر جوان - مفتاح دانش و بیان جوان - آستان قدس رضوی،) چاپ و منتشر گردیده است.

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

هر ناشری می تواند در اشاعه معارف آسمانی قرآن نسبت به چاپ و نشر آنها (با عناوین مناسب و مربوط) اقدام نماید و هر موسسه یا فردی آنها را در سایت اینترنتی خود قرار دهد!

هدف تألیف این کتاب

هدف از تهیه این مجموعه و نوع طبقه بندی مطالب در آن، تسهیل مراجعه به شرح و تفسیر آیات و معارف قرآن شریف، از جانب علاقمندان علوم قرآنی، مخصوصا محققین جوان است که بتوانند اطلاعات خود را از طریق بیان مفسری بزرگ چون علامه فقید آیه اللّه طباطبایی دریافت کنند و برای هر سؤال پاسخی مشخص و روشن داشته باشند!

ضرورت تألیف این کتاب

سال های طولانی، مطالب متعدد و متنوع درباره مفاهیم قرآن شریف می آموختیم اما وقتی در مقابل یک سؤال درباره معارف و شرایع دین مان قرار می گرفتیم، یک جواب مدون و مشخص نداشتیم بلکه به اندازه مطالب متعدد و متنوعی که شنیده بودیم باید جواب می دادیم. زمانی که تفسیر المیزان علامه طباطبایی، قدس اللّه سرّه الشریف، ترجمه شد و در دسترس جامعه مسلمان ایرانی قرار گرفت، این مشکل حل شد و جوابی را که لازم بود می توانستیم از متن خود قرآن، با تفسیر روشن و قابل اعتمادِ فردی که به اسرار مکنون دست یافته بود، بدهیم. اما آنچه مشکل می نمود گشتن و پیدا کردن آن جواب از لابلای چهل (یا بیست) جلد ترجمه فارسی این تفسیر گرانمایه بود.

این ضرورت احساس شد که مطالب به صورت موضوعی طبقه بندی و خلاصه شود و در قالب یک دائره المعارف در دسترس همه دین دوستان قرارگیرد. این همان انگیزه ای بود که موجب تهیه این مجلدات گردید.

بدیهی است این مجلدات شامل تمامی جزئیات سوره ها و آیات الهی قرآن نمی شود،

بلکه سعی شده مطالبی انتخاب شود که در تفسیر آیات و مفاهیم قرآنی، علامه بزرگوار به شرح و بسط و تفهیم مطلب پرداخته است.

اصول این مطالب با توضیح و تفصیل در « تفسیر المیزان» موجود است که خواننده می تواند برای پی گیری آن ها به خود المیزان مراجعه نماید. برای این منظور مستند هر مطلب با ذکر شماره مجلد و شماره صفحه مربوطه و آیه مورد استناد در هر مطلب قید گردیده است. (ذکراین نکته لازم است که ترجمه تفسیرالمیزان در اوایل انتشار از دهه ۵۰ به بعد به صورت مجموعه ۴۰ جلدی و از دهه ۶۰ به بعد به صورت مجموعه ۲۰ جلدی منتشر شده و یا در لوح های فشرده یا در اینترنت قرار گرفته است، به تبع آن نیز در تهیه مجلدات اولیه این کتابها (تا پایان تاریخ ادیان) از ترجمه ۴۰ جلدی اولیه و در تهیه مجلدات بعدی از ترجمه ۲۰ جلدی آن و یا از لوح های فشرده استفاده شده است، لذا بهتراست درصورت نیاز به مراجعه به ترجمه المیزان، علاوه برشماره مجلدات، ترتیب عددی آیات نیز، لحاظ شود.)

... و ما همه بندگانی هستیم هر یک حامل وظیفه تعیین شده از جانب دوست و آنچه انجام شده و می شود، همه از جانب اوست !

و صلوات خدا بر محمّد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و خاندان جلیلش باد که نخستین حاملان این وظیفه الهی بودند و بر علامه فقید آیه اللّه طباطبایی و اجداد او،

و بر همه وظیفه داران این مجموعه شریف و آباء و اجدادشان باد،

که مسلمان شایسته ای بودند و ما را نیز در مسیر شناخت

اسلام واقعی پرورش دادند ...!

فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِیِّی فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ تَوَفَّنی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحینَ!

لیله القدر سال ۱۳۸۵

سید مهدی (حبیبی) امین

اظهار نظرها درباره چاپ های نخست

پس از چاپ اول ۳ جلد از « معارف قرآن در المیزان » در سالهای۷۰، استقبال محققین و دانشمندان به جائی رسید که ما را بر آن داشت تا قبل از آغاز مطالعه این کتاب، سری بزنیم به سایت های اینترنتی و جراید کشور، نقد و اظهار نظر هائی را که درباره چاپ قبلی این مجموعه با ارزش از طرف پژوهشگران محترم اظهار شده است، درج کنیم:

۱-« درسایت روزنامه جمهوری اسلامی ...www.magiran.com/npview » در صفحه عقیدتی در تاریخ ۰۳/۰۷/۱۳۸۵ درباره مجموعه «معارف قرآن در المیزان» چنین آمده است:

« معارف قرآن در المیزان نام کتابی است که به کوشش سید مهدی امین تنظیم گردیده و توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شده است. این کتاب با دقت تمام معارف مختلف قرآن کریم را که در تفسیر المیزان شرح و تبیین یافته است انتخاب و تلخیص کرده و با یک طبقه بندی ارزشمند موضوعی شیفتگان فرهنگ و معارف قرآنی را برای دست یابی سریع به آن یاری و مساعدت نموده است .

تنظیم کننده این معارف غنی در مقدمه ای که بر جلد اول و دوم این کتاب نگاشته است درباره این اثر که در حکم کتاب « مرجع» برای آشنایی با فرهنگ و معارف قرآنی است، چنین می نویسد: (... نویسنده محترم روزنامه جمهوری، کلیاتی از مقدمه مولف را از جلد اول و دوم کتاب نقل کرده است.)

۲-« در سایت گودریدز www.goodreads.com/book/show/۸۵۵۳۱۲۶ » که در آن از همه جای دنیا افراد علاقمند به کتاب می توانند بهترین کتابهائی را که خوانده اند معرفی کنند، آقای محمد رضا ملائی از شهر مقدس مشهد مشخصاتی از جلد اول « معارف قرآن در المیزان» را همراه با کتابهای مورد علاقه اش درج کرده و چنین اظهار نموده است:

« ... تو تهران تو کتابخونه پیدا کردم، صد صفحه اش رو خوندم، ولی مشهد هیچ جا پیداش نکردم، آیات سنگین قرآن رو برداشته بود تفسیر علامه رو آورده بود. حیف شد واقعا، این کتاب رو هر کی داره، دو برابر قیمت ازش می خرم، بهم اطلاع بدین ...!»

۳-« روانشاد حجت الاسلام دکتر کبیری استاد دانشگاه » در یکی از سخنرانی های خود در مسجد شفا درباره « جلد دوم معارف قرآن در المیزان» اظهار داشت:

« ... این کتاب را اول شب باز کردم عناوین چنان جذبم می کردند که دیدم همان شب تا آخر کتاب را خوانده ام!»

۴-« سایت موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی

www.tebyan.net» در موارد عدیده از کتاب « معارف قرآن در المیزان» مطالب زیادی نقل کرده، از جمله در سال ۱۳۸۲ شرح کامل « اسماء و صفات الهی» را نقل کرده که مورد استقبال و اقتباس سایت های دیگر هم قرار گرفته است و تعداد بازدید کنندگان آن، در تاریخ مراجعه، به ۲۹۱۸۵ نفر رسیده بود.

۵-« سایت دارالقرآن کریم www.telavat.com » نیز به معرفی « معارف قرآن در المیزان » پرداخته و می نویسد:

« این کتاب فرهنگ معارف قرآن است که از تفسیر شریف المیزان انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع طبقه بندی شده است. طرح این منبع در ۹ جلد به شرح زیر است:

۱- معارف قرآن در شناخت خداوند؛ ۲ . معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش؛ ۳. آفرینش انسان و موجودات قبل از او؛ ۴. فطرت انسان؛ ۵. تاریخ انسان و جریان مدنیّت و ادیان الهی؛ ۶. اسلام، حرکت نهایی و وراثت زمین؛ ۷. تمدن و قوانین جامعه صالح و موعود اسلامی؛ ۸. اصول تربیت و خانواده اسلامی؛ ۹. مراحل بعدی حیات تا لقاء الله. ظاهراً تاکنون ۳ جلد اول آن انتشار یافته و بقیه مجلدات آن آماده نشده است.»

۶-« سایت شهر مجازی قرآن www.quranct.com » از جلد اول « معارف قرآن در المیزان» مطالبی بطور مفصل در چند صفحه درباره « اسماء و صفات الهی» با سر فصل های زیر نقل کرده است: اسماء و صفات الهی. تقسیم بندی صفات الهی. تعداد اسماء حسنی.

۷-« سایت Islamquest» در پاسخ پرسش های خوانندگان خود در موارد عدیده از « معارف قرآن در المیزان» استفاده کرده است.

۸-« سایت حوزه www.hawzah.net » تحت عنوان « جوانه های جاوید» بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی ره و شناخت نامه المیزان،» انجام داده، منابع تفسیر و کتابهای مربوط به المیزان را شمارش کرده است و در باره « معارف قرآن در المیزان» می نویسد:

« مجموعه معارف قرآن در المیزان که به منزله مرجع یا فرهنگ معارف قرآن است، توسط سید مهدی امین از تفسیرالمیزان انتخاب و تلخیص گردیده که بر حسب موضوع طبقه بندی شده است از این اثر تا کنون سه جلد با عنوان معارف قرآن در شناخت خدا، معارف قرآن در شناخت جهان و معارف قرآن در شناخت ملائکه، جنّ و شیطان تدوین و توسط سازمان تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است.» « سایت حوزه » همچنین به عنوان منابع پژوهش مقطع دبیرستان، موضوع: کنش و واکنش (عمل ها و عکس العمل ها) از « معارف قرآن در المیزان» نام برده است.

۹-« سایت اسلام پدیا – اصطلاحات قرآنی islampedia.ir » در شرح اصطلاحات «آسمان های هفت گانه در قرآن» و « الحی القیوم در آیات قرآن» همچنین «رطب و یابس و کتاب مبین در قرآن» مطالب مفصلی از « معارف قرآن در المیزان» را نقل کرده است.

علاوه بر سایت های فوق الذکر قریب به ۵۰ سایت دیگر نیز از مجلدات « معارف قرآن در المیزان» استفاده کرده و یا آنها را به عنوان منابع تحقیق و مطالعه به خوانندگان خود معرفی کرده اند که برای رعایت اختصار از شرح آنها صرف نظر می شود.

برخی افراد یا هیئت هائی علمی نیز در پژوهش های خود به « معارف قرآن در المیزان» مراجعه داشتند، بانوان دانشمندی که به تأیید خود متجاوز از ۲۵ سال در المیزان تحقیق می کردند، پس از دسترسی به این کتاب، تحقیقات خود را بر اساس عناوین آن، از متن اصلی المیزان دنبال می کنند.

حضرت آیت الله حاج سید رضی شیرازی « دامه افاضاته » در روزهای آغازین که مولف فهرست عناوین جلد اول این مجموعه را تهیه و به محضر معظم له ارائه نمود، پس از مطالعه کامل، توصیه فرمودند: « برخی عناوین بسیار جذاب بود و من چند بار دنبال این بودم که اصل مطالب را بخوانم، لذا بهتر است برای این عناوین به صورت مختصر هم شده، مطالب متن نوشته شود...!» معظم له نامی که برای کتاب پیشنهاد فرمودند همان نام پر معنای « معارف قرآن در المیزان » بود که ۳ جلد اول آن در سال های ۱۳۷۰ با همان نام انتشار یافت. از آنجائی که مولف در تمام مدت تألیف کتابها از انفاس قدسی و راهنمائی های ارزشمند آن معلم الهی بهره مند بوده است، به عنوان سپاس، تالیف این مجموعه را به محضر ایشان تقدیم می نماید!

سید مهدی حبیبی امین

رمضان مبارک ۱۳۹۲

گفتارهای علامه طباطبائی درباره علوم قرآنی و تفسیر

پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت ۱۵ عنوان در ۳ جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد (جلدهای ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ معارف قرآن در المیزان،) و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

تفسیر و علوم تفسیری

سابقه بحث های تفسیری قرآن

اشاره

تفسیر که به معنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است، از قدیمی ترین اشتغالات علمی است، که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است.

تاریخ این نوع بحث که نامش تفسیر است، از عصر نزول قرآن شروع شده است. این معنا از آیه:

« کما ارسلنا فیکم رسولا منکم، یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمه- همچنان که در شما رسولی از خود شما فرستادیم، تا بر شما بخواند آیات ما را و تزکیه تان کند و کتاب و حکمتتان بیاموزد...!»(۱۵۱/بقره)

به خوبی استفاده می شود، چون می فرماید: همان رسولی که کتاب قرآن به او نازل شد، آن کتاب را به شما تعلیم می دهد.

۱-طبقه اول مفسرین در تاریخ اسلام

طبقه اول از مفسرین در تاریخ اسلام جمعی از صحابه بودند مانند: ابن عباس، عبد الله بن عمر، ابی و غیر ایشان؛ که دامن همت به کمر زده و دنبال این کار را گرفتند(درباره علی علیه السلام و ائمه اهل بیت علیهم السلام سخنی جداگانه داریم که بزودی از نظر خواننده می گذرد.)

آن روز بحث از قرآن از چارچوبه جهات ادبی آیات و شان نزول آنها و مختصری استدلال به آیات برای توضیح آیاتی دیگر و اندکی تفسیر به روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم، در باب قصص و معارف مبدأ و معاد و امثال آن تجاوز نمی کرد.

۲-طبقه دوم مفسرین در تاریخ اسلام

در مفسـرین طبقه دوم، یعنی تابعین، ماننـد: مجاهـد، قتاده، ابن ابی لیلی، شـعبی، سدی و دیگران نیز که در دو قرن اول هجرت بودند، جریان به همین منوال بود. ایشان هم چیزی به آنچه مفسـرین طبقه اول و صـحابه، در طریقه تفسـیر سلوک کرده بودند، نیفزودنـد، تنها چیزی که به آن اضافه کردند، این بود که بیشتر از گذشـتگان در تفسـیر خود، روایت آوردند(که متاسـفانه در بین آن روایات، احادیثی بود که یهودیان جعل کرده و در بین قصص و معارف مربوط به آغاز خلقت، چگونگی ابتداء خلقت آسـمانها، تکـوین زمین، دریاهـا، بهشت شـداد و خطاهـای انبیـاء و تحریف قرآن، چیزهـائی دیگر از این قبیـل دسـیسه و داخل احادیث صحیح نمودند و هم اکنون در پاره ای روایات تفسیری و غیر تفسیری، از آن قبیل روایات دیده می شود!)

بعد از رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم، در عصـر خلفاء، فتوحات اسـلامی شروع می شود و مسلمانان در بلاد فتح شده با فرقه هائی مختلف و امتهائی گونه گون و با علمای ادیان و مذاهب مختلف آشـنا می شوند، این خلطه و آمیزش سبب می شود بحث های کلامی در مسلمانان شایع شود.

از سوی دیگر در اواخر سـلطنت امویان و اوائل عباسـیان، یعنی در اواخر قرن اول هجرت، فلسفه یونان بزبان عربی ترجمه شده، در بین علمای اسلام انتشار یافت و همه جا مباحث عقلی ورد زبانها و نقل مجالس علماء شد.

از سوی سوم مقارن با انتشار بحثهای فلسـفی، مطالب عرفانی و صوفی گری نیز در اسلام راه یافته، جمعی از مردم به آن تمایل نمودند، تا بجای برهان و استدلال فقهی، حقایق و معارف دینی را از طریق مجاهده و ریاضت های نفسانی دریابند.

و از سوی چهارم، جمعی از مردم سـطحی به همان تعبد صرف که در صدر اسلام نسبت به دستورات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسـلّم داشـتند، باقی ماندند و بدون این که کاری به عقل و فکر خود داشـته باشـند، در فهم آیات قرآن به احادیث اکتفاء نموده و در فهم معنای حـدیث هم هیچگونه مـداخله ای ننموده، به ظاهر آنها تعبد می کردند، اگر هم احیانا بحثی از قرآن می کردند، تنها از جهات ادبی آن بود و بس!

این چهـار عامل باعث شـد که روش اهل علم در تفسـیر قرآن کریم مختلف شود، علاوه بر این چهار عامل، عامل مهم دیگری که در این اختلاف اثر به سـزائی داشت، اختلاف مذاهب بود، که آنچنان در میان مسلمانان تفرقه افکنده بود، که میان مذاهب اسلامی هیچ جامعه ای، کلمه واحدی نمانده بود، جز دو کلمه« لا اله الا الله و محمد

رسول الله!» و گر نه در تمامی مسائل اسلامی اختلاف پدید آمده بود!

در معنای اسماء خدا، در صفات و افعال خدا، در معنای آسمانها و آنچه در آن است، در زمین و آنچه بر آنست، قضاء و قدر، جبر و تفویض، ثواب و عقاب و نیز در مرگ و برزخ، در مسئله بعث و بهشت و دوزخ و کوتاه سخن آن که در تمامی مسائلی که با حقایق و معارف دینی ارتباط داشت، حتی اگر کوچکترین ارتباطی هم داشت اختلافات مذهبی در آن نیز راه یافته بود، در نتیجه در طریقه بحث از معانی آیات قرآنی متفرق شدند و هر جمعیتی برای خود طریقه ای بر طبق طریقه مذهبی خود درست کرد!

۳- محدثین

آن عده که به اصطلاح محدث، یعنی حدیث شناس بودند، در فهم معانی آیات اکتفاء کردند به آنچه که از صحابه و تابعین روایت شده، حالا صحابه در تفسیر آیه چه گفته اند؟ تابعین چه معنائی برای فلان آیه کرده اند؟ هر چه میخواهد باشد، همین که دلیل نامش روایت است، کافی است، اما مضمون روایت چیست؟ فلان صحابه در آن روایت چه گفته؟ مطرح نیست، هر جا هم که در تفسیر آیه روایتی نرسیده بود توقف می کردند و می گفتند در باره این آیه چیزی نمی توان گفت، برای این که نه الفاظش آن ظهوری را دارد که احتیاج به بحث و اعمال فکر نداشته باشد و نه روایتی در ذیلش رسیده که آن را معنا کرده باشد، پس باید توقف کرد و گفت: « همه از نزد پروردگار است، هر چند که ما معنایش را نفهمیم!» و تمسک می کردند به جمله:

« و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به، کل من عند ربنا- راسخان در علم گویند: ما بدان ایمان داریم، همه اش از ناحیه پروردگار ما است، نه تنها آنهائی که ما می فهمیم... !» (۷/ال عمران)

این عده در این روشی که پیش گرفته اند خطا رفته اند، برای این که با این روش که پیش گرفته اند، عقل و اندیشه را از کار انداخته اند و در حقیقت گفته اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی عقل و شعور خود را بکار بریم، تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابه دیگر چه معنائی نقل کرده و حال آن که اولا قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آنرا از اعتبار بیندازد، برای این که اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن(و حتی وجود خدا،) به وسیله عقل برای ما ثابت شده و در ثانی قرآن کریم حجیتی برای کلام صحابه و تابعین و امثال ایشان اثبات نکرده، هیچ جا نفرموده: یا ایها الناس هر کس صحابی رسول خدا باشد، هر چه به شما گفت بپذیرید، که سخن صحابی او حجت است و چطور ممکن است حجت کند با این که میان کلمات

اصحاب اختلافهای فاحش هست، مگر آن که بگوئی قرآن بشر را به سفسطه یعنی قبول تناقض گوئیها دعوت کرده و حال آن که چنین دعوتی نکرده و بلکه در مقابل دعوت کرده تا در آیاتش تـدبر کنند و عقل و فهم خود را در فهمیدن آن بکار ببندند و بوسیله تـدبر اختلافی که ممکن است در آیـاتش بنظر برسـد، بر طرف نماینـد و ثـابت کننـد که در آیاتش اختلافی نیست، علاوه، خـدای تعـالی قرآن کریم خود را هـدایت و نور و تبیان کلشـی ء معرفی کرده، آن وقت چگونه ممکن است چیزی که خودش نور است، بوسیله غیر خودش، یعنی قتـاده و امثـال او روشن شود؟! چطور تصور دارد چیزی که هـدایت است، خودش محتاج ابن عباس ها باشـد، تا او را هـدایت کننـد؟! چگونه چیزی که خودش بیان هر چیز است، محتاج سدی ها باشد تا آن را بیان کنند؟!

۴-متکلمین

متکلمین که اقوال مختلفه ای در مذهب داشتند، همین اختلاف مسلک وادارشان کرد که در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی اسیر آراء مذهبی خود باشند و آیات را طوری معنا کنند که با آن آراء موافق باشد، اگر آیه ای مخالف یکی از آن آراء بود، تاویل کنند، آن هم طوری تاویل کنند که باز مخالف سایر آراء مذهبیشان نباشد!

ما فعلا به این جهت کاری نداریم، که منشا اتخاذ آراء خاصـی در تفسیر در برابر آراء دیگران، پیروی از مسلک مخصوصـی، آیـا اختلاف نظریه هـای علمی است و یا منشا آن تقلیـدهای کورانه از دیگران است و یا صـرفا تعصب های قومی است، چون اینجـا جای بررسـی آن نیست، تنها چیزی که بایـد در اینجا بگوئیم این است که نام این قسم بحث تفسیری را تطبیق گذاشـتن منـاسب تر است، تـا آنرا تفسیر بخـوانیم! چون وقـتی ذهن آدمی مشوب و پابنـد نظریه هـای خاصـی باشـد، در حقیقت عینک رنگینی در چشم دارد، که قرآن را نیز به همان رنگ می بینـد و می خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد، پس باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر!

فرق است بین این که یـک دانشـمند، وقتی پیرامون آیه ای از آیـات فکر و بحث می کنـد، بـا خود بگویـد: ببینم قرآن چه می گویـد؟ یـا آنکه بگویـد این آیه را به چه معنائی حمل کنیم! اولی که می خواهـد بفهمـد آیه قرآن چه می گویـد، بایـد تمامی معلومات و نظریه های علمی خود را موقتا فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخـالت داده، بلکه بر اسـاس آن نظریه هـا بحث را شـروع می کنـد و معلـوم است که این نـوع بحث، بحث از معنـای خود آیه نیست.

۵-فلاسفه

فلاسفه نیز به همان دچار شدند که متکلمین شدند، وقتی به بحث در پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تاویل آیات مخالف با آراء مسلم شان در آوردند! البته منظور ما از فلسفه، فلسفه بمعنای اخص آن یعنی فلسفه الهی به تنهائی نیست، بلکه منظور، فلسفه بمعنای اعم آن است، که شامل همه علوم ریاضیات و طبیعیات و الهیات و حکمت عملی می شود.

البته خواننده عزیز توجه دارد که فلسفه به دو مشرب جدای از هم تقسیم می شود، یکی مشرب مشاء، که بحث و تحقیق را تنها از راه استدلال معتبر می داند و دیگری مشرب اشراق است که می گوید حقایق و معارف را باید از راه تهذیب نفس و جلا دادن دل، به وسیله ریاضت، کشف کرد.

مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هر چه از آیات قرآن در باره حقایق ماوراء طبیعت و نیز در باره خلقت و حدوث آسمانها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تاویل کردند، حتی باب تاویل را آن قدر توسعه دادند، که به تاویل آیاتی که با مسلمیات فلسفیان ناسازگار بود قناعت نکرده، آیاتی را هم که با فرضیاتشان ناسازگار بود تاویل نمودند!

مثلا در طبیعیات، در باب نظام افلاک، تئوری و فرضیه هائی برای خود فرض کردند و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند و بالا بردند، ببینند آیا فرو می ریزد یا خیر، که در اصطلاح علمی این فرضیه ها را (اصول موضوعه) می نامند، افلاک کلی و جزئی فرض کردند، عناصر را مبدأ پیدایش موجودات دانسته و بین آنها ترتیب قائل شدند، برای افلاك و عناصر، احکامی درست کردند و معذلك با این که خودشان تصریح کرده اند که همه این خشت ها روی پایه ای فرضی چیده شده و هیچ شاهد و دلیل قطعی برای آن نداریم، با این حال اگر آیه ای از قرآن مخالف همین فرضیه ها بود تاویلش کردند! (زهی بی انصافی!)

و اما آن دسته دیگر فلاسفه که متصوفه از آنهایند، بخاطر اشتغالشان به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنایشان به آیات انفسی و بی توجهیشان بعالم ظاهر و آیات آفاقی، بطور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده، تنها به تاویل آن پرداختند و این باعث شد که مردم در تاویل آیات قرآنی، جرأت یافته، دیگر مرز و حدی برای آن نشناسند و هر کس هر چه دلش خواست بگوید و مطالب شعری که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته آیات قرآنی را با آن معنا کنند، خلاصه بهر چیزی بر هر چیزی

استدلال کنند و این جنایت خود را به آنجا بکشانند، که آیات قرآنی را با حساب جمل و به اصطلاح بازتر و بیشتر و حروف نورانی و ظلمانی تفسیر کنند، حروفی را نورانی و حروفی دیگر را ظلمانی نام گذاشته، حروف هر کلمه از آیات را به این دو قسم حروف تقسیم نموده، آنچه از احکام که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده اند، بر آن کلمه و آن آیه مترتب سازند.

پر واضح است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیالباف را هدایت کند، مخاطبین در آیات آن، تنها علمای علم اعداد و ایقوف و حروف نیستند، معارف آن هم بر پایه حساب جمل که ساخته و پرداخته منجمین است پی ریزی نشده است، و چگونه شده باشد؟ و حال آن که نجوم از سوقاتیهای یونان است، که به زبان عربی ترجمه شد!

خواهید گفت روایات بسیاری از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده، که مثلا فرموده اند: برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باز باطن دیگری است، تا هفت بطن و یا هفتاد بطن... تا آخر حدیث.

در پاسخ می گوئیم: بله ما نیز منکر باطن قرآن نیستیم و لکن پیغمبر و ائمه علیهم السلام هم به ظاهر قرآن پرداختند و هم به باطن آن، هم به تنزیل آن و هم به تاویلش، نه چون نامبردگان که بکلی ظاهر قرآن را رها کنند! آن وقت تازه در باره تاویل حرف داریم، منظور از تاویل در لسان پیامبر و ائمه علیهم السلام آن تاویلی نیست که نامبردگان پیش گرفته اند، چه تاویل به اصطلاح آقایان عبارت است از معنائی که مخالف ظاهر کلام باشد و با لغات و واژه های مستحدثی که در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج گشته جور درآید، ولی تاویلی که منظور قرآن کریم است و در آیاتی از قرآن نامش برده شده، اصلا از مقوله معنا و مفهوم نیست! (در اوائل سوره آل عمران توضیح مبسوطی در باره واقعیت تاویل در المیزان آمده است.)

۶-تفسیر در زمان حاضر

آن چه در بالا گذشت، وضع تفسیر قرآن در قرون گذشته بود و اما در قرن حاضر؟ در این اعصار مسلک تازه ای در تفسیر پیدا شد و آن این است، جمعی که خود را مسلمان می دانند، در اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی و امثال آن، که اساسش حس و تجربه است و نیز غور در مسائل اجتماعی، که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حسی گری پیدا کرده، یا بطرف مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپائی تمایل پیدا کردند و یا به سمت مذهب اصالت عمل لیز خوردند، مذهبی که می گوید:(هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که منشا عمل باشد، آن هم عملی که به درد

حوائج زندگی مادی بخورد، حوائجی که جبر زندگی آن را معین می کند.)

این مذهب اصالت است که پاره ای مسلمان نما به سوی آن گرائیده اند و در نتیجه گفته اند: معارف دینی نمی تواند مخالف با علم باشد، علم می گوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آن است، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دائره مادیات بیرون است و حس ما آنرا لمس نمی کند، مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن باید به یک صورت تاویل شود. اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود! و نیز آنچه که تشریع بر آن تکیه کرده، از قبیل: وحی، فرشته، شیطان، نبوت، رسالت، امامت و امثال آن، همه امور روحی هستند که به تناسب نام یکی را وحی و نام دیگری را ملک و غیره می گذاریم و روح هم خودش پدیده ای مادی و نوعی از خواص ماده است و مسئله تشریع هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است، که می تواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند، تا اجتماعی صالح و راقی بسازد.

این آراء مسلمان نماهای اعصار جدید در باره معارف قرآن است و اما در باره روایات می گویند: از آنجائی که در میان روایات احادیثی جعلی دسیسه شده و راه یافته، لذا بطور کلی به هیچ حدیثی نمی توان اعتماد نمود، مگر آن حدیثی که با کتاب یعنی قرآن کریم موافق باشد و کتاب هم باید با آیات خودش و با راهنمائی علم، تفسیر شود، نه به آراء و مذاهب سابق، که اساسش استدلال از راه عقل است، چون علم همه آنها را باطل کرده، زیرا اساس علم حس و تجربه است!

این ها سخنانی است که آقایان یا صریحا گفته اند و یا لازمه این گفتارشان است، که باید طریق حس و تجربه را پیروی کرد. ما در اینجا در صدد آن نیستیم که اصول علمی و فلسفی آنان را بررسی نموده و در باره دیواری که روی این اساس چیده اند بحث کنیم تنها این را می گوئیم که: اشکالی که بر طریقه مفسرین گذشته کرده اند، که تفسیرشان تفسیر نیست، بلکه تطبیق است، عینا بخود آنان وارد است، هر چند که با طمطراقی هر چه بیشتر دعوی می کنند که تفسیر واقعی قرآن همین است که ما داریم!

برای این که اگر آقایان مانند مفسرین سلف معلومات خود را بر قرآن تحمیل نکرده اند، پس چرا نظریه های علمی را اصل مسلم گرفته، تجاوز از آنرا جایز نمی دانند، پس اینان نیز در انحراف سلف شریکند و چیزی از آنچه را که آنان فاسد کردند اصلاح نکردند!

خواننده عزیز اگر در این مسلک هائی که در باره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص(که نقص بسیار بزرگی است،) شریکند: که

آنچه از ابحاث علمی و یا فلسفی بدست آورده اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده اند، بدون این که مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند و حقایق قرآن را به صورت مجازها در آورده، تنزیل عده ای از آیات را تاویل کردند!

لازمه این انحراف این شد که قرآنی که خودش را به « هدی للعالمین» و « نورا مبینا» و « تبیانا لکل شی ء» معرفی نموده، هدایت نباشد، مگر به کمک غیر خودش و بجای نور مبین مستنیر به غیرش باشد، از غیر خودش نور بگیرد و بوسیله غیر خودش بیان شود، حالا آن غیر چیست؟ که ما را بسوی قرآن هدایت می کند و به قرآن نور و بیان می دهد؟! نمی دانیم، اگر آن علمی که بزعم آقایان نور بخش و مبین قرآن و هادی بسوی آن است و خودش مورد اختلاف شد (که مورد اختلاف هم شده و چه اختلاف شدیدی!) آیا مرجع چه خواهد بود؟! نمی دانیم!

به هر حال هیچ یک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن و جمله اش نبوده، برای این که هم کلمات قرآن و هم جملات آن و آیاتش کلامی است عربی و آن هم عربی آشکار، آنچنان که در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمی کند!

و در میان همه آیات قرآن(که بیش از چند هزار آیه است،) حتی یک آیه نمی یابیم که در مفهومش اغلاق و تعقیدی باشد، بطوری که ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود! چطور چنین نباشد و حال آن که قرآن فصیح ترین کلام عرب است و ابتدائی ترین شرط فصاحت این است که اغلاق و تعقید نداشته باشد و حتی آن آیاتی هم که جزو متشابهات قرآن بشمار می آیند، مانند آیات نسخ شده و امثال آن، در مفهومش غایت وضوح و روشنی را دارد و تشابهش بخاطر این است که مراد از آن را نمی دانیم، نه این که معنای ظاهرش نامعلوم باشد!

پس این اختلاف از ناحیه معنای کلمات پیدا نشده، بلکه همه آنها از اختلاف در مصداق کلمات پیدا شده و هر مذهب و مسلکی کلمات و جملات قرآن را بمصداقی حمل کرده اند، که آن دیگری قبول ندارد، این از مدلول تصوری و تصدیقی کلمه، چیزی فهمیده و آن دیگری چیزی دیگر!

توضیح این که انس و عادت(همانطوری که گفته شده،) باعث می شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن در آید و ما انسانها از

آنجائی که بـدنهایمان و قوای بدنیمان، مادام که در این دنیای مادی هستیم، در ماده غوطه ور است و سـر و کارش همه با ماده است، لـذا مثلاـ اگر لفـظ حیـات و علم و قـدرت و سـمع و بصـر و کلاـم و اراده و رضـا و غضب و خلق و امر و امثـال آنرا می شنویم، فورا معنای مادی این ها به ذهن ما در می آید، همان معنائی که از این کلمات در خود سراغ داریم.

همچنین وقتی کلمات آسـمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسـی، فرشـته، بال فرشـته، شیطان، لشگریان او، از پیاده نظام و سواره نظامش را می شـنویم، مصادیق طبیعی و مادی آن به ذهن ما سـبقت می جویـد و قبل از هر معنای دیگری داخل در فهم ما می شود.

و چون می شـنویم که می گوینـد: خدا عالم را خلق کرده، یا فلان کار را کرده، یا به فلان چیز عالم است، یا فلان چیز را اراده کرده، یا خواسـته، یا می خواهد، همه اینها را مانند خلق، علم، اراده، مشیت، خودمان مقید به زمانش می کنیم، چون معهود در ذهن ما این است که خواسـته ماضی و مربوط به گذشته است و می خواهد مضارع و مربوط به آینده است، در باره(خواسته و می خواهد،) خدا همین فرق را می گذاریم.

باز وقتی می شنویم که خدای تعالی می فرماید:

« و لدینا مزید- نزد ما بیشتر هم هست! »(۳۵/ق) و یا می فرماید:

« لاتخذناه من لدنا- از نزد خود می گیریم نه از میان شما! »(۱۷/انبیا) و یا می فرماید:

« و ما عند الله خیر- آنچه نزد خدا است بهتر است! »(۱۹۸/ال عمران) و یا می فرماید:

« الیه ترجعون- به نزد او بر می گردید! »(۲۸/بقره)

فورا به ذهنمـان می رسـد که کلمه « نزد» همـان معنائی را در باره خـدا می دهـد، که در باره ما می دهـد و آن عبارت است از حضور در مکانی که ما هستیم.

و چون می شنویم که می فرماید:

« و اذا أردنـا أن نهلـک قریـه، امرنـا مترفیهـا- چـون بخـواهیم قریـه ای را هلاـک کنیـم بـه عیاشـهایش دسـتور می دهیم که...!»(۱۶/اسرا) و یا می شنویم که می فرماید:

« و نرید أن نمن - اراده کرده ایم که منت نهیم...!»(۵/قصص)

و یا می شنویم که می فرماید:

« یرید الله بکم الیسر - خدا آسانی برای شما اراده کرده!» (۱۸۵/بقره)

فورا به ذهنمان می رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است، از این قبیل کلمات را وقتی می شنویم، مقید به آن قیودی می کنیم که در خود ما مقید به آنها است.

چاره ای هم نداریم، برای این که از روز اول که ما ابناء بشر لفظ(چه فارسی چه

عربی و چه هر زبانی دیگر) را وضع کردیم، برای این وضع کردیم که موجودی اجتماعی بودیم و ناگزیر بودیم، منویات خود را به یکدیگر بفهمانیم، فهماندن منویات وسیله ای می خواهد، لذا با یکدیگر قرار گذاشتیم قبلا که هر وقت من صدای« آب» را از خود در آوردم، تو بدان که من آن چیزی را می گویم که رفع تشنگی می کند و به همین منوال الفاظ دیگر.

زندگی اجتماعی را هم حوائج مادی به گردن ما گذاشت، چون منظور از آن این بود که دست به دست هم داده، هر یک، یکی از کارهای اجتماع را انجام دهیم، تا به این وسیله استکمال کرده باشیم. کارهای اجتماعی همه مربوط به امور مادی و لوازم آن است، ناگزیر الفاظ را وضع کردیم، برای مسمی هائی که غرض ما را تامین می کند، روی این جهت هر لفظی را که می شنویم، فورا معنای مادیش به ذهنمان می رسد.

لکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم، برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را بما می دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه اش تغییر کرد، مادام که آن فائده را می دهد، باز لفظ نام برده، نام آن چیز است. توضیح این که: اشیائی که ما برای هر یک نامی نهاده ایم از آنجا که مادی هستند، محکوم به تغیر و تبدلند، چون حوائج آدمی رو به تبدل است و روز به روز تکامل می یابد، مثلا کلمه چراغ را ما در اولین روزی که به زبان جاری کردیم، بعنوان نام یک ظرفی بود، که روغن در آن می ریختیم و فتیله ای در آن روغن می انداختیم و لبه فتیله را از لبه ظرف بیرون گذاشته، روشن می کردیم، تا در شب های تاریک پیش پای ما را روشن کند و هر وقت کلمه « چراغ» به زبان می آوردیم شنونده چنین چیزی از آن می فهمید، ولی روز بروز در اثر پیشرفت ما، چراغ هم پیشرفت کرد و تغییر شکل داد، تا امروز که بصورت چراغ برق در آمد، بصورتی که از اجزاء چراغ اولیه ما، هیچ چیز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالی آن هست، نه روغنش و نه فتیله اش، ولی در عین حال باز به لامپ می گوئیم چراغ، برای چه؟ برای این که از لامپ همان فائده را می بریم که از پیه سوز سابق می بردیم.

همچنین کلمه میزان یا ترازو، که در اولین روزی که آنرا به زبان آوردیم، طبق قرار قبلی برای، این آن را وضع کردیم، که شنونده از آن چیزی را بفهمد که کالا و اجناس ما بوسیله آن سنجیده می شود، ولی امروز آلاتی درست کرده ایم، که با آن حرارت و برودت، را هم می سنجیم، پس این هم میزان هست، چیزی که هست میزان الحراره است و همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعدا شمشیر و گرز شد و امروز توپ و تفنگ شده است.

پس بنا بر این هر چند که مسمای نامها تغییر کرده، بحدی که از اجزاء سابقش

نـه ذاتی مانـده و نه صفاتی و لکن نامهـا همچنـان بـاقی مانـده است، این نیست مگر بخـاطر این که منظـور روز اول مـا از نـام گـذاری، فائـده و غرضـی بود که از مسـماها عاید ما می شد، نه شـکل و صورت آنها، مادام که آن فائده و آن غرض حاصـل است، اسم هم بر آن صـادق است، در نـتیجه مـادام که غرض سـنجش، نـور گیری، دفـاع و غیره بـاقی است نـام میزان، چراغ و اسلحه، نیز باقی است.

بنا بر این باید توجه داشته باشیم که ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت چراغ می گوئیم، بـاز همان پیه سوز را اراده کنیم اما متاسـفانه انس و عادت نمی گـذارد ما این توجه را داشـته باشـیم و همین باعث شده که مقلدین از اصـحاب حدیث، چون فرقه حشویه و مجسـمه به ظواهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظواهر تفسـیر کنند، گو این که این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق.

در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می کنـد و روشن می سـازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات، بر انس و عادت، مقاصد آیات را در هم و بر هم نموده، امر فهم را مختل میسازد، مانند آیه:

« لیس کمثله شی ء!»(۱۱/شوری) و آیه:

« لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر !»(۱۰۳/انعام) و آیه:

« سبحان الله عما یصفون!»(۱۵۹/صافات)

چون اگر درک خدا، چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالی که آیه اولی می گوید: او مثل ندارد و آیه سومی او را از آنچه که ما در باره اش بگوئیم، منزه می دارد!

همیـن جهـت بـاعث شـده که دیگر مردم در درک معـانی آیـات، به فهم عـادی و مصـداقهای مـانوس در ذهن اکتفـاء نکننـد، همچنـان که دور بودن از خطا و به دست آوردن مجهولات، انسان را وادار کرده تا دست به دامان بحثهای علمی شود و تجویز کند که بحث را در فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد عالیه آن دخالت دهد.

از یکسو ناگزیر بود دنبال علم تفسیر برود و حقایق قرآن را با ذهنی ساده، نه با عینک معلومات شخصـی، مو شکافی کند و از سوی دیگر در فهم معانی آیات، به فهم عادی و مصداق مانوس در ذهن خود قناعت ننموده و در مثل کلمه « چراغ» را حمل بر پیه سوز نکنـد، چون اگر از روز اول می خواست بفهم عادی خود قناعت کنـد، دنبال علم نمی رفت و اگر دو دستی دامن علم را چسبید، برای این بود که فهمید فکرش بدون بحث

علمی مصون از خطاء نیست، علاوه بر این که فکر عادی به تنهائی مجهولات را برای انسان کشف نمی کند!

بر سر این دو راهی، کمتر کسی می تواند راه میانه را برود، نه آنقدر علم را در درک حقایق قرآن دخالت دهد، که سرانجام سر از علم ایقوف و زبر و بینه در آورد و نه آنقدر بفکر ساده خود جمود دهد، که تا روز قیامت چراغ را بر پیه سوز و سلاح را بر گرز و کمند، حمل کند.

بلکه در عین این که به ذیل ابحاث علمی متمسک می شود، نتائج حاصله را بر قرآن تحمیل نکند، چون فهمیدن حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن، از راه ابحاث علمی دو جور است، یکی این که ما در مسئله ای که قرآن متعرض آن است ، بحثی علمی و یا فلسفی را آغاز کنیم و همچنان دنبال کنیم، تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئیم: آیه هم همین را می گوید، این روش هر چند که مورد پسند بحثهای علمی و نظری است و لکن قرآن آن را نمی پسندد!

دوم این که برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم(آنگاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد!) و این روشی است که می توان آن را تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را« تبیانا کل شیء»(۸۹/نحل) می داند، آنوقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدی و جدا سازنده حق از باطل معرفی نموده، می فرماید: « هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان!»(۱۸۵/بقره) آن وقت چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور مردم در تمامی حوائج زندگیشان باشد، ولی در ضروری ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد و نه تبیان و نه فرقان و نه نور؟

قرآن بتمامی افرادی که در راه خدا مجاهدت می کنند مژده داده، که ایشان را به راه های خود هدایت می کند و فرموده:

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا !»(۶۹/عنکبوت)

آن وقت در مهم ترین جهادشان که همانا فهم کلام پروردگارشان است، ایشان را هدایت نکند؟ (و به فرضیات علمی احاله کند!) و چه جهادی اعظم از مجاهدت در فهم کتاب خدا و چه سبیلی بهتر از سبیل قرآن بشر را بسوی او هدایت می کند؟ آیاتی که قرآن را چنین معرفی می کند بسیار است!

(در بحث محکم و متشابه، در اوائل سوره آل عمران در المیزان، به همه آنها اشاره شده و در اطرافش بحث مفصل به عمل آمده است.)

۷-طریقه تفسیر قرآن به وسیله رسول الله و امامان اهل بیت

باقی می ماند طریقه ای که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و امامان اهل بیت او در تفسیر سلوک نموده اند، رسولی که خدا قرآن را نخست به او تعلیم کرده و او را معلم سایرین قرار داده و فرموده:

« نزل به الروح الامین، علی قلبک- روح الامین آنرا بر قلب تو نازل کرده !» (۱۹۳و۱۹۴/شعرا) و نیز فرموده:

« و انزلنا الیک الذکر، لتبین للناس ما نزل الیهم - ما کتاب را بر تو نازل کردیم، تا برای مردم بیان کنی که چه چیز برای آنان نازل شده...!»(۴۴/نحل) و نیز فرموده:

« یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه- آیات آن را بر شما می خواند و شما را تزکیه نموده، کتاب و حکمت را تعلیمتان می دهد...!» (۲/جمعه)

و امامان اهل بیت که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم ایشان را در حدیث مورد اتفاق بین شیعه و سنی: « انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی أبدا: کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا، حتی یردا علی الحوض- من دو چیز گران در شما جانشین می گذارم، که مادام به آن دو تمسک جوئید، ابدا بعد از من گمراه نمی شوید: یکی کتاب خدا و یکی عترتم اهل بیتم را و این دو حتی چشم بر هم زدنی از یکدیگر جدا نمی شوند، تا کنار حوض بر من در آیند!» منصوب برای چنین مقامی کرده و خدا هم تصدیقش کرده، که فرموده:

« انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهر کم تطهیرا !»(۳۳/احزاب)

و نیز علم به قرآن را از غیر ایشان که مطهرین اند نفی کرده و فرموده:

« انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا_ یمسه الا_ المطهرون - به درستی که این قرآن کتابی است کریم و خواندنی در کتابی مکنون که احدی جز مطهرین با آن تماس ندارد!» (۸۶تا۸۸/واقعه)

این پیغمبر و این امامان اهل بیت علیهم السلام، طریقه شان در تعلیم و تفسیر قرآن کریم، بطوری که از احادیث تفسیری آنان بر می آید، همین طریقه ای است که ما بیان کردیم و ما بزودی آن احادیث را در ضمن بحث های روایتی این کتاب از نظر خواننده عزیز می گذرانیم، آن وقت خواهید دید که هیچ اهل بحثی در آن همه روایت حتی به یک حدیث برنمی خورد، که رسولخدا و یا ائمه اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیه ای از حجت و برهانی علمی و نظری و یا فرضیه ای علمی کمک گرفته باشند!

و چطور ممکن است چنین کاری کرده باشند؟ با این که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در باره قرآن کریم فرمود:

- وقتی فتنه ها چون پاره های شبی دیجور راه خدا و راه نجات را بر شما مشتبه کردند، در آن هنگام بر شما باد به قرآن، که او شافعی است، که شفاعت و وساطتش امضاء شده و شکوه گری از نقائص بشر است که خدا او را تصدیق کرده، هر کس آن را به عنوان کارنامه پیش روی خود بگذارد تا به آن عمل کند او وی را به سوی بهشت می کشاند و هر کس آن را پشت سر اندازد و به برنامه هائی دیگر عمل کند، همان قرآن او را از پشت سر به سوی آتش می راند!

قرآن دلیلی است که بسوی بهترین سبیل راه می نماید و آن کتاب تفصیل و جدا سازی حق از باطل است و کتاب بیان است، که هر لحظه به تو سعادتی می دهد، کتاب فصل است، نه شوخی، کتابی است که ظاهری و باطنی دارد، ظاهرش همه حکمت است و باطنش همه علم، ظاهرش ظریف و لطیف و باطنش بسیار ژرف و عمیق است، قرآن دارای دلالتها و علامتها است و تازه دلالتهایش هم دلالاتی دارد عجائب قرآن را نمی توان شمرد، غرائب آن هرگز کهنه نمی شود، در آن چراغهای هدایت و مناره های حکمت است، قرآن دلیل بر هر پسندیده است نزد کسی که انصاف داشته باشد!

بنا بر این بر هر کسی لازم است که دیدگان خود را در آن بچراند و نظر خود را به این صفات برساند و با این صفات به قرآن نظر کند تا دچار هلاکت نشود و از خلیدن خار به پای چشمش رهائی یابد، چه تفکر مایه حیات قلب شخص بصیر است، چنین کسی مانند چراغ بدستی می ماند که در تاریکی های شب نور دارد، او به سهولت و بخوبی می تواند از خطرهائی که تاریکی می آفریند رهائی یابد، علاوه بر این که در مسیر خود توقفی ندارد!

علی علیه السلام هم به طوری که در نهج البلاغه آمده می فرماید:

- قرآن چنین است که پاره ای از آن پاره ای دیگر را بیان می کند و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر است...!

و این یگانه راه مستقیم و روش بی نقصی است که معلمین قرآن و هادیان آن، ائمه علیهم السلام پیموده اند!

(۱)

۸-روش تفسیری علامه طباطبائی در« تفسیر المیزان »

- ما نیز بیاری خدای سبحان روش تفسیری خود را به همین طرز قرار می دهیم و از آیات قرآن در ضمن بیاناتی بحث می کنیم و بهیچ وجه بحثی نظری و فلسفی و یا به فرضیه ای علمی یا مکاشفه ای عرفانی، تکیه نمی کنیم!

و نیز در این تفسیر در جهات ادبی قرآن بیش از آن مقداری که در فهم معنا از

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۷

اسلوب عربی محتاج به آن هستیم و تا آن نکته را بیان نکنیم از اسلوب عربی کلام آن معنا را نمی فهمیم و یا مقدمه ای بدیهی و یا مقدمه ای علمی که فهم اشخاص در آن اختلاف ندارد، ذکر نمی کنیم.

بنا بر این از آنچه تاکنون بیان کردیم به دست آمد، که ما در این تفسیر به منظور این که به طریقه اهل بیت علیهم السلام تفسیر کرده باشیم تنها در جهات زیر بحث می کنیم:

۱- معارفی که مربوط است به اسماء خدای سبحان و صفات او از: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، یکتائی و امثال آن و اما ذات خدای عز و جل، قرآن کریم آن ذات مقدس را غنی از بیان می داند.

۲- معارف مربوط به افعال خدای تعالی، چون: خلق، امر، اراده، مشیت، هدایت، اضلال، قضاء، قدر، جبر، تفویض، رضا، غضب و امثال آن از کارهای متفرق.

۳- معارفی که مربوط است به واسطه هائی که بین خدای تعالی و انسان هستند، مانند: حجابها، لوح، قلم، عرش، کرسی، بیت المعمور، آسمان، زمین، ملائکه، شیطانها، جن و غیر ذلک.

۴- معارفی که مربوط است به خود انسان در زندگی قبل از دنیا.

۵- معارفی که مربوط است به انسان در دنیا، چون: تاریخ پیدایش نوع او، خودشناسیش، شناسائی اصول اجتماعی، مسئله نبوت، رسالت، وحی، الهام، کتاب، دین، شریعت، که از این باب است مقامات انبیاء، که از داستانهای آنان استفاده می شود، همان داستانهائی که قرآن کریم از آن حضرات حکایت کرده است.

۶- معارف مربوط به انسان در عوالم بعد از دنیا، یعنی عالم برزخ و معاد.

۷- معارف مربوط به اخلاق نیک و بد انسان، که مقامات اولیاء در صراط بندگی یعنی اسلام و ایمان و احسان و اخبات و اخلاص و غیر ذلک مربوط به این معارف است.

و اما آیاتی که مربوط است به احکام دینی، در این تفسیر پیرامون آنها بحث نشده، چون بحث پیرامون آنها مربوط به کتاب فقه است نه تفسیر.

نتیجه این طریقه از تفسیر این شده که در تمامی این کتاب و در تفسیر همه آیات قرآنی یک بار هم نمی بینی که آیه ای را بر معنائی خلاف ظاهر حمل کرده باشیم، پس در این کتاب تاویلی که دیگران بسیار دارند نمی بینی، بله تاویل به آن معنائی که قرآن در چند جا اثباتش می کند، اصلا از قبیل معانی نیست.

سپس در هر چند آیه بعد از تمام شدن بحثها و بیانات تفسیری، بحث هائی متفرق از روایات قرار داده ایم و در آن به آن

مقدار که برایمان امکان داشت، از روایات

منقوله از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هم از طرق عامه و هم خاصه ایراد نموده ایم، و اما آن روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین چیزی نقل می کند، در این کتاب نقل نکردیم، برای این که صرف نظر از این که روایاتی است در هم و بر هم، کلام صحابه و تابعین حجیتی برای مسلمانان ندارد(مگر روایاتی که بعنوان موقوفه نقل شده است.)

اهل بحث اگر در روایات منقوله از ائمه علیهم السلام دقت بفرمایند مطلع خواهد شد که این طریقه نوینی که بیانات این کتاب بر آن اساس نهاده شده، طریقه ای جدید نیست، بلکه قدیمی ترین طریقه ای است که در فن تفسیر سلوک شده و طریقه معلمین تفسیر سلام الله علیهم است!

البته در خلال این کتاب بحث های مختلف فلسفی، علمی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی هست، که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده ایم و در همه این بحث ها به ذکر آن مقدماتی که سنخیت با بحث داشته اکتفاء نموده و از ذکر مقدماتی که مقدمیت ندارد و خارج از طور بحث است خودداری نموده ایم.

و سداد و رشاد را از خدای تعالی مسئلت می نمائیم که بهترین یاور و راهنما است!

فقیر الی الله محمد حسین طباطبائی

(۱)

مقدمه تفسیری درباره:آیات محکم و متشابه در قرآن

« هُوَ الَّذِی أَنزَلَ عَلَیْک الْکِتَب مِنْهُ ءَایَتٌ محْکَمَتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَبِ وَ أُخَرُ مُتَشبِهَتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَ مَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلا اللَّهُ وَ الرَّسِخُونَ فی الْعِلْمِ یَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ کلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَ مَا یَذَّکَّرُ إِلا أُولُوا الأَلْبَبِ...!»

« و او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد، بعضی از آیات آن، آیات محکم است که اصل کتابند و بعضی دیگر آیات متشابهند، اما آن کسانی که در دلهایشان انحراف است تنها آیات متشابه را پیروی می کنند تا به این وسیله فتنه به پا کنند و به همین منظور آن آیات را به دلخواه خود تاویل می کنند، در حالی که تاویل آن را نمی دانند مگر خدا و راسخین در علم، می گویند به همه قرآن ایمان داریم که همه اش از ناحیه پروردگار ما است و به جز خردمندان از آن آیات پند نمی گیرند...!» (۷/ آل عمران)

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۲۰

قرآن مشتمل است بر آیات محکم و آیات متشابه، که برگشت قسمت دوم(متشابهات) به قسمت اول(محکمات) است و به وسیله آنها ، آیات متشابه شرح و تبیین می شود.

« منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات..!» هر چیز محکم، بدین جهت محکم است که فساد در آن رخنه نمی کند و چیزی آنرا پاره پاره نساخته و کار آن را مختل نمی سازد.

در آیه مورد بحث ، منظور از احکام محکمات ، صراحت و اتقان این آیات است و می خواهد بفرماید آیات محکم مانند آیات متشابه هیچ تشابهی در آنها نیست و خواننده بدون تردید و اشتباه به معنایش پی می برد ، نه اینکه العیاذ بالله معنایش این باشد که بعضی از آیات قرآن معنادار است و بعضی دیگر سست و بی معنا است چون خدای عزوجل در سوره هود آیه اول تمامی آیات قرآن را محکم و متقن خوانده و فرموده : کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر .

چیزی که هست از آنجائی که دنبال جمله« احکمت آیاته...،» فرموده:« ثم فصلت...،» می فهمیم که مراد از احکام ، حالی است از حالات تمامی آیات کتاب ، می خواهد بفرماید قرآن کریم قبل از نزول ، امری واحد بوده و هنوز دستخوش تجزی و تبعض نشده بود ، در آن موقع آیاتش متعدد نبود(و وقتی قرار شد نازل شود یعنی در خور فهم بشر گردد دارای آیات و اجزا شد. مترجم.) پس کلمه احکام در آیه سوره هود وصف تمامی کتاب است و در آیه مورد بحث وصف بعضی از آیات نسبت به بعضی دیگر است چون معنای بعضی از آیات قرآن روشن است و تشابهی در آنها نیست و بعضی دیگر اینطور نیست .

به عبارت ساده تر ، از آنجایی که در آیه مورد بحث ، آیات قرآن را به دو قسمت محکم و متشابه تقسیم کرده می فهمیم منظور از احکام در این آیه ، غیر از احکام در آیه سوره هود است و همچنین منظور از تشابه در آیه مورد بحث غیر از آن تشابهی است که در سوره زمر تمامی قرآن را متصف به آن دانسته و فرموده: «کتابا متشابها مثانی...!» (۲۳/زمر)

حال ببینیم معنای ام الکتاب چیست ؟ و چرا آیات محکم را ام الکتاب خوانده؟

کلمه«ام» به حسب اصل لغت به معنای مرجعی است که چیزی و یا چیزهایی بدان رجوع می کنند و آیات محکم را نیز از همین جهت ام الکتاب خوانده که مرجع آیات متشابه است ، پس معلوم می شود بعضی از آیات قرآن ، یعنی متشابهات آن ، به

بعضی دیگر ، یعنی آیات محکم ، رجوع دارند .

بنا بر این قرآن کریم مشتمل بر آیاتی است که مادر و مرجع آیات دیگر است.

در آیه شریفه ، کلمه محکمات در مقابل اخر متشابهات قرار گرفته ، پس معلوم می شود ، همان طور که گفتیم آیات قرآن دو قسمند ، آن دسته که محکم است متشابه نیست و آنکه متشابه است محکم نیست و تشابه به معنای توافق چند چیز مختلف و اتحاد آنها در پاره ای از اوصاف و کیفیات است.

از سوی دیگر قرآن را چنین توصیف کرده که کتابی « متشابه و مثانی» است ، بطوری که پوست بدن مردم خدا ترس ، از شنیدن آن جمع می شود و فرموده: « کتابا متشابها مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ...!»(۲۳/زمر) و مسلما منظور از این تشابه غیر از آن تشابه است ، منظور از این آن است که آیات این کتاب(چه محکمش و چه متشابهش) از این نظر که یک اسلوب بی نظیر دارند و همه آنها در بیان حقایق و حکمت ها و هدایت به سوی حق صریح و اسلوبی متقن دارند ، متشابه و نظیر هم هستند و منظور از تشابه در آیه مورد بحث(به دلیل این که، در مقابل محکم قرار گرفته و نیز به قرینه این که فرموده بیماردلان تنها آیات متشابه را گرفته و جار و جنجال بپا می کنند و می خواهند آنها را به دلخواه خود تاویل نمایند، مترجم،) این است که آیات متشابه طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن ، مراد از آنرا درک کند ، بلکه در این که منظور ، فلان معنا است یا آن معنای دیگر تردید می کند و تردیدش بر طرف نمی شود تا آن که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات متشابه را مشخص کند و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم شود ، پس آیات محکم به خودی خود محکم است و آیات متشابه به وسیله آیات محکم ، محکم می شود . مثلا آیه شریفه:

« الرحمن علی العرش استوی! »(۵/طه)

آیه متشابه است ، چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست ؟ شنونده در اولین لحظه که آنرا می شنود در معنایش تردید می کند ، ولی وقتی مراجعه به آیه:

« لیس کمثله شی ء!»(۱۱/شوری)

می کند می فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه «استوا» برقرار شدن تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است ، نه روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه دادن ، که کار موجودات جسمانی است و چنین چیزی از خدای سبحان محال است .

و باز نظیر آیه شریفه : « الی ربها ناظره !»(۲۳/قیامه)

که وقتی شنونده آن را می شنود ، بلافاصله به ذهنش خطور می کند که خدا هم ، مانند اجسام دیدنی است و وقتی به آیه :

«لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار !»(۱۰۳/انعام)

مراجعه می کند آن وقت می فهمد که منظور از نظر کردن تماشا کردن با چشم مادی نیست .

و همچنین وقتی آیه نسخ شده را با آیه ناسخ مقایسه می کند آنوقت می فهمد که عمر اولی در اصل کوتاه بوده و حکمش محدود به حدی از زمان بوده و بعد از آن زمان ، که همان زمان نزول آیه ناسخ باشد ، حکمش از اعتبار می افتد و همچنین مثالهائی نظیر این سه مثل .

پس این بود آن معنایی که از دو کلمه محکم و متشابه به ذهن می رسد و فهم ساده ، آنرا از مجموع آیه مورد بحث می فهمد ، چون اگر فرض کنیم که حتی تمامی آیات قرآنی متشابه است ، آیه مورد بحث ، بطور قطع آیه ایست محکم که حتی ساده ترین فهم ها هم آنرا می فهمد .

و اگر فرض کنیم که این آیه از آیات متشابه است آنوقت تمامی آیات قرآن متشابه می شود ، دیگر جا ندارد که آیات را به دو قسم ، محکم و متشابه تقسیم کند و بفرماید : « هن ام الکتاب و اخر متشابهات،» و دیگر جمله :« هن ام الکتاب» دردی را دوا نخواهد کرد ، برای این که فرض کردیم خودش هم متشابه است .

و نیز ، دیگر آیه شریفه :« کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون بشیرا و نذیرا !»(۳/فصلت) معنای صحیحی نخواهد داشت .

و نیز احتجاج خدای عزوجل در آیه شریفه :« ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!»(۸۲/نسا) علیه آنهایی که در آیات قرآن تدبر نمی کنند احتجاجی صحیح نمی بود .

و همچنین آیات دیگر که قرآن را هدایت ، نور ، تبیان ، بیان ، مبین ، ذکر و امثال آن توصیف کرده ، معنای صحیحی نخواهد داشت .

علاوه بر اینکه هر کس آیات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد ، هیچ شکی نمی کند در اینکه حتی یک آیه از آن ، بدون مدلول و معنا(بطوری که خواننده هیچ معنایی از آن نفهمد،) وجود ندارد ، بلکه تمامی آیات آن ، ناطق به مدلول خود هست ، حال یا مانند آیات محکم ناطق به یک مدلول و معنا است ، بطوری که هیچ عارف به کلامی در آن شک نمی کند و یا مانند آیات متشابه که بین چند معنا مشتبه

است و با صراحت می دانیم که یکی از آن معانی مراد است .

چیزی که هست این است که خواننده در اینکه کدامیک از آن معانی مقصود است شک و تردید می کند و می دانیم آن معنای واحدی که مقصود خدای تعالی است ، لابد بیگانه از اصول مسلمه در قرآن ، از قبیل : وجود صانع و یگانگی او، بعثت انبیا تشریع احکام ، معاد و ... نیست ، بلکه موافق با آن اصول است و آن اصول هم همان معنا را نتیجه می دهد و در فرض مساله ، مرجع ما همان اصول است ، که باید به وسیله آنها آن معنای حق را از میان سایر معانی معین کنیم .

قرآن خودش مفسر خویش است و بعضی از آیاتش اصل و مرجع برای بعضی دیگر است .

و آنگاه اگر اهل نظر بعد از توجه به این مطالب به آیه مورد بحث که می فرماید : «منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات!» برخورد کند ، دیگر هیچ شکی نمی کند در اینکه مراد از کلمه محکمات آیاتی است که متضمن اصول مسلمه ای از قرآن است و مراد از کلمه متشابهات آیاتی است که معانی آنها به وسیله آیات دسته قبل روشن می گردد .

خواهی گفت : کسی در رجوع فروع به اصول ، حرفی ندارد ، البته همه می دانیم وقتی اصول متفرقه ای در قرآن هست و در مقابل فروعی هم در قرآن متفرق است ، این فروع باید به آن اصول برگردد ، لیکن این باعث نمی شود که فروع متشابه نامیده شود و شما باید توضیح دهید که چرا قرآن آنها را متشابه خوانده است ؟

در پاسخ می گوئیم به یکی از دو جهت ، چون معارفی که قرآن کریم بر بشر عرضه کرده دو قسم است :

بعضی از آنها در باره ماورای طبیعت است که خارج از حس مادی است و فهم مردم عادی وقتی به آنها بر می خورد دچار اشتباه می شود و نمی تواند معنائی غیر مادی برای آنها تصور کند ، مثل آیه :

« ان ربک لبالمرصاد!»(۱۴/فجر) و آیه: « و جاء ربک...!»(۲۲/فجر)

که در برخورد با آنها به خاطر انسی که فهم او با مادیات دارد ، از کمین کردن خدا و آمدنش همان معنایی را درک می کند که از آمدن و کمین کردن یک جاندار می فهمد ، ولی وقتی به آیاتی که در باره اصول معارف اسلام است ، مراجعه می کند از این اشتباه در می آید .

و این جریان در تمامی معارف و ابحاث غیر مادی و غایب از حس هست و اختصاصی به معارف قرآن ندارد .

معارف سایر کتب آسمانی ، البته آن معارف عالیه ای که دستخوش تحریف نشده و همچنین مباحث الهی که در فلسفه عنوان می شود همینطور است و قرآن کریم به همین جریان اشاره نموده می فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها ...!»(۱۷/رعد) و نیز می فرماید:

« انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم!»(۴/زخرف)

قسم دوم ، آیاتی است مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی و چون مصالح اجتماعی که احکام دینی بر اساس آن تشریع می شود وضع ثابتی ندارد و احیانا متغیر می شود و از سوی دیگر قرآن هم به تدریج نازل شده قهرا آیات مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی دستخوش تشابه و ناسازگاری می شوند ، وقتی به آیات محکم رجوع شد آن آیات ، این آیات را تفسیر نموده ، تشابه را از بین می برد ، آیات محکم تشابه آیات متشابه را و آیات ناسخ تشابه آیات منسوخ را از بین می برد.

« فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاویله!»(۷/ال عمران)

کلمه« زیغ» به معنای انحراف از استقامت(راست بودن) است ، که لازمه اش اضطراب قلب و پریشانی خاطر است، به قرینه اینکه در مقابلش رسوخ در علم قرار گرفته ، که در باره اثرش می فرماید: دارندگان آن اضطراب ندارند و با اطمینان خاطر می گویند همه آیات قرآن ، چه محکم و چه متشابه آن ، از طرف پروردگار ما است و اما آنهائی که زیغ و انحراف قلب دارند ، مضطرب هستند و دنبال آیات متشابه را می گیرند ، تا از پیش خود آن را تاویل نموده فساد راه بیندازند و کسانی که دچار چنین زیغ و انحرافی نیستند همواره از خدا می خواهند :

« خدایا قلب ما را بعد از هدایت منحرف مساز !»

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا! »(۸/آل عمران)

از اینجا روشن می شود که مراد از پیروی از آیات متشابه ، پیروی عملی است ، نه پیروی ایمانی و پیروی عملی از متشابه هم وقتی مذموم است که بدون رجوع به محکم باشد چون پیروی آن بعد از رجوع به محکم ، دیگر پیروی متشابه نیست بلکه پیروی محکم و عملی صحیح است نه مذموم .

و منظور از « ابتغاء الفتنه» این است که متشابه را دنبال کنند و بخواهند به این وسیله مردم را گمراه کنند ، چون کلمه : فتنه با کلمه اضلال معنایی نزدیک بهم دارند .

خدای تعالی نتیجه خطرناکتری برای این عمل شیطانی ذکر کرده ، و آن دست یابی به تاویل قرآن و به اصطلاح امروز فلسفه احکـام حلال و حرام است می خواهند از این راه ، خود را از پیروی محکمات دین بی نیاز نموده و در آخر دین خدا را از اصل منسوخ و متروک کنند .

کلمه « تاویل» به معنای رجوع است، پس تاویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و ماخذ است و تاویل قرآن به معنای ماخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می شود .

(۱)

گفتار تفصیلی پیرامون آیات محکم و متشابه و تأویل آنها

اشاره

آنچه تاکنون در باره معنای محکم و متشابه و نیز در معنای کلمه تاویل گفتیم مطالبی بود که دقت در کلام خدای سبحان آن را می فهماند و نیز روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام آن را می رساند .

حال ببینیم مفسرین در معنای این سه عنوان چه گفته اند سخنان مفسرین در این باره بسیار مختلف است و شیوع و گسترش این اختلاف به انحرافشان کشانیده است .

اگر سر نخ این اختلافات را جستجو کنیم سر از صدر اسلام و مفسرین از صحابه و تابعین در می آوریم و تا آنجا که ما اطلاع داریم کمتر تفسیری پیدا می شود که حتی با بیانی که ما ذکر کردیم نزدیک باشد ، تا چه رسد به این که کاملا مطابق با آن باشد .

و علت عمده این انحراف آن است که بحث در محکم و متشابه را با بحث در پیرامون معنای تاویل خلط کرده اند و این باعث شده است که اختلاف عجیبی در انعقاد اصل مساله و کیفیت بحث و نتیجه گیری از آن راه بیفتد .

اینک ما در طی چند فصل در باره هر یک از این دو مساله بطور مفصل بحث می کنیم و اقوال را بعد از آن که بقدر امکان مشخص کنیم که مربوط به کدام یک از دو مساله است نقل نموده و آنچه حق مطلب است اختیار می کنیم:

۱- گفتار در مساله محکم و متشابه

احکام و تشابه از الفاظی است که معنایش در لغت روشن است ، خدای تعالی یکجا همه قرآن را محکم خوانده و فرموده :

« کتاب احکمت آیاته...!»(۱/هود)

١- الميزان ج : ٣ ص : ٢٨

و جای دیگر همه اش را متشابه خوانده و فرموده :

« کتابا متشابها مثانی...!» (۲۳/زمر)

منظور از احکام آن این است که تمامی آن دارای نظمی متقن و بیانی قاطع و محکم است و منظور از تشابه آن این است که همه آیاتش از نظر نظم و بیان و داشتن نهایت درجه اتقان و نداشتن هیچ نقطه ضعف شبیه به هم هستند .

و چون به حکم آن دو آیه همه قرآن محکم و همه اش متشابه است لذا در آیه مورد بحث ما که آیات را بدو قسم محکم و متشابه تقسیم کرده و فرموده بعضی از آیاتش محکم و بعضی متشابه است ، می فهمیم منظور از این محکم و متشابه غیر آن محکم و متشابه است .

پس جا دارد در معنای محکم و متشابه ، در این آیه بحث شود تا ببینیم منظور از آن چیست ؟ و کدام دسته از آیات به این معنا محکم و کدام به این معنا متشابه است و در معنای آن مفسرین متجاوز از ده قول دارند:

(اصل نظرات مفسرین در جلد سوم صفحه ۵۰ المیزان نقل شده است. در اینجا به دلیل طولانی شدن مطلب از نقل آن خودداری می کنیم.)

... آنچه از آیه شریفه به روشنی ظاهر می شود خلاف همه اقوال مفسرینی است که در آنجا اشاره شده است.

چون آیه در معنای متشابه این ظهور را دارد که متشابه ، آن آیه ای است که اولا دلالت بر معنا داشته باشد و ثانیا معنایی را که می رساند محل شك و تردید باشد ، نه لفظ آیه ، تا از راه قواعد و طرق معمول در نزد اهل زبان تردیدی که از ناحیه لفظ ایجاد شده برطرف شود ، مثلا اگر لفظ عام است به مخصصش ارجاع دهد ، یا اگر مطلق است به مقیدش برگرداند و یا به نحوی دیگر لفظ را روشن و بدون تردید سازد بلکه همانطور که گفتیم آیه شریفه مورد بحث آن را متشابه می داند که معنایش مردد و ناسازگار با آیات دیگر باشد .

و آیاتی که محکم و بدون تردید است ، معنای آیات متشابه را بیان می کند و معلوم است که هیچ آیه ای چنین وضعی ندارد ، مگر وقتی که برای فهم مردم عامی و ساده معنایی مالوف و مانوس داشته باشد ، معنایی که اینگونه ذهن های ساده فورا تصدیقش کند و یا تاویلی که برایش می کنند در نظر مردم کم اطلاع و ضعیف الادراک نزدیک تر به ذهن باشد .

و شما خواننده محترم اگر از بدعت ها و مذاهب و اهوای باطل و فاسدی که فرقه هایی از مسلمانان را منحرف نموده آمارگیری کنی و مذاهبی را که بعد از رحلت

رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در اسلام - چه در باره معارف اصولی اسلام باشد و چه در باره فروع احکام آن - پدید آمده ، مورد دقت قرار دهی خواهی دید که اکثر این انحرافها به خاطر پیروی آیات متشابه قرآن و تاویل هایی بوده که از پیش خود و بدون مدرک برای اینگونه آیات کرده اند ، تاویل هایی که خدا از آن بیزار است.

یک فرقه به خاطر تمسک به آیات متشابه قائل شدند که خدای تعالی جسم دارد ، دسته دیگر قائل به جبر شدند ، گروهی به تفویض گراییدند ، جمعی قائل شدند که انبیا معصوم نیستند و از آنان نیز گناه سر می زند ، طایفه ای بمنظور منزه داشتن خدا گفتند او اصلا صفت ندارد ، و دسته ششمی معتقد شدند صفاتی که در قرآن برای خدا آمده عین صفاتی است که در انسان است ، حتی در زاید بر ذات بودن و گروههایی دیگر به انحرافهایی دیگر مبتلا گشتند ، که همه اینها بخاطر آن بود که آیات متشابه را به آیات محکم برنگرداندند ، تا این محکمات بر آیات متشابه حاکم باشد .

و همچنین در باره احکام دین طایفه ای گفتند : این احکام تشریع شده تا طریقه ای باشد برای اینکه بندگان به خدا واصل شوند پس اگر برای وصول به خدا راهی نزدیک تر پیدا شد باید آن راه را پیمود ، برای اینکه مقصود تنها و تنها وصول به حق است ، حال از هر راهی که باشد ، دسته ای دیگر گفتند : اصلا تکلیف به واجبات و ترک محرمات ، برای رسیدن به کمال است ، و معنا ندارد با رسیدن انسان به حق و کمال باز هم تکلیف باقی بماند .

با اینکه ما می دانیم در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم احکام و فرائض و حدود و سایر سیاست های اسلامی به اعتبار خود باقی بود و کسی از مسلمانان به این بهانه که به حق واصل شده و یا به کمال رسیده از آن مستثنا نبوده است و این شانه خالی کردنها که بعد از رحلت آن حضرت آغاز شده ، دوره به دوره احکام اسلام را از درجه اعتبار ساقط و روز بروز به دست حکومتهای باصطلاح اسلامی ناقص گردانیده و هیچ حکمی باطل و هیچ حدی ساقط نشد مگر آنکه باطل کنندگان و ساقط کنندگان آن ، همین را بهانه کردند که : دین تشریع نشده مگر برای صلاح دنیا و اصلاح حال بشر و این حکمی که ما در مقابل حکم شرع ، تشریع کرده ایم برای اصلاح بشر امروز بیشتر مؤثر است .

در آخر ، کار این دست اندازی ها به جایی رسید که بعضی گفتند : تنها غرض از شرایع دین ، اصلاح دنیا به وسیله اجرای آن است و چون دنیای امروز سیاست دینی را نمی پذیرد و نمی تواند هضم کند ، نیازمند وضع قوانین دیگری است ، که تمدن امروز آنرا بپسندد و اجرایش کند .

از این بالا ـتر کـار به جـایی رسـید که بگوینـد اصولاـ منظور از برنـامه های دینی و عمل به آن ، این است که دلها پاک شود و بسوی فکر و اراده صالـح هـدایت گردد ، و امروز که دلها به وسـیله تربیت اجتماعی بسوی خـدمت به خلق هـدایت شده دیگر احتیاجی به پاک شدن بوسیله امثال وضو و غسل و نماز و روزه ندارد .

حال اگر خواننده عزیز در این سخنان و امثال آن - که از حد شمارش بیرون است - دقت نموده ، آنگاه در جمله:

« فامـا الـذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاویله ...!»(۷/ال عمران) تامل کند ، هیچ شـکی در درستی گفتـار مـا برایش باقی نمی مانـد و بطور قطع حکم می کنـد به اینکه تمامی فتنه ها و محنت ها که گریبان اسـلام و مسـلمین را گرفته ، منشای بجز پیروی متشابه و تاویل کردن قرآن ندارد .

و همین(البته خـدا داناتر است!) سـبب شده است که خدای تعالی این چنین در این باب سـخت گیری را تشدید نموده در نهی از پیروی متشابه بمنظور فتنه جویی و تاویل و الحاد در آیات خدا و بدون علم در آیات خدا سخن گفتن و راه شیطان را پیروی نمودن ، مبالغه نمایـد ، چون رسم قرآن چنین است که در مورد گناهانی مبالغه کنـد که ارتکاب آن گناهان اثر فوری در هدم و از بین بردن ارکـان دین دارد و بنیه دین و نیروی آن را تحلیـل می برد ، همچنـان که می بینیم در مورد دوستی بـا کفار و نیز امر به دوستی اهل بیت پیامبر و در خانه نشستن زنان پیامبر ، و نهی از معامله ربا و امر به اتحاد کلمه در دین و امثال این تشدید فرموده است.

حال باید دید علاج دلهائی که منحرف هستند و همواره دوست می دارند فتنه جویی کنند چیست ؟ .

بایـد دانست منشـا این بیماری میل به دنیا و اعتماد کردن به آن و دلـدادگی به زنـدگی آن است و این آلودگی را از دلها نمی شوید مگر یاد روز حساب ، همچنان که خدای تعالی این معنا را در جای دیگر تذکر داده و می فرماید:

« و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب!»(۲۶/ص)

و بـاز بـه همیـن جهت است که می بینم راسـخین در علم از تاویـل کردن آیـات خـدا به صـورتی که مخـالف رضـای او باشـد خودداری می کنند و در خاتمه گفتار خود به این معنا اشاره نموده و عرضه می دارند:

« ربنا انک جامع الناس لیوم لا ریب فیه ان الله لا یخلف المیعاد!»(۹/ال عمران)

۲- ام الکتاب بودن آیات محکم چه معنا دارد ؟

جمعی از مفسرین گفته اند ام الکتاب بودن محکمات به این معنا است که محکمات اصل در کتاب است و قواعد دین و ارکان آن مبتنی بر آن اصل است ، که باید به آن ایمان آورد و عمل کرد! و دین هم عبارت است از همین دو اصل اعتقاد و عمل ، بخلاف آیات متشابه که چون مقصود از آنها معلوم نیست و مدلول آنها متشابه و متزلزل است ، نمی شود به آنها عمل کرد ، بلکه تنها باید نسبت به آنها ایمان آورد .

و خواننده عزیز توجه نمود که این توجیه ، لازمه بعضی از اقوال گذشته است ، یکی از آنها قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می دانست که مشتمل بر تاویلی است که دسترسی به فهم آن نیست .

یکی دیگر ، آن قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می دانست که در ابتدا مشتبه است و الفاظش چند پهلو است ، ولی چنان نیست که معنایش تا حدودی و یا کاملا فهمیده نشود ، بلکه با رجوع به عقل یا لغت یا طریقه عقلا یی به فهم آن دسترسی هست و موقعی که بررسی نشده باید بدان ایمان داشت ، و عجولانه انکارش نکرد .

بعضی دیگر گفته اند : ام الکتاب بودن محکمات این است که متشابهات را باید به آنها ارجاع داد ، آنگاه در معنای این ارجاع اختلاف کرده اند .

ظاهر کلام بعضی از آنان این است که مرادش از این رجوع این است که در مورد متشابهات تنها باید به محکمات عمل نموده ، و نسبت به متشابهات اکتفا به ایمان کرد همانطور که نسبت به آیاتی که نسخ شده تنها ایمان داریم که کلام خدا است و حکم موقتش حکم خدا است ، ولی در مرحله عمل به آیات ناسخ عمل می کنیم .

این قول هم چندان با قول قبلی مغایرت ندارد ، و ظاهر کلام بعضی از صاحبان این قول این است که خواسته اند بگویند : آیات محکم بیانگر آیات متشابه و برطرف کننده تشابه آنها است .

و حق هم همین است چون در معنای جمله« هن ام الکتاب - آنها مادر کتابند !» عنایتی زائد بر معنای اصل هست و اگر بنا به قول اول معنای کلمه ام همان معنای کلمه اصل بود ممکن بود بفرماید : « هن اصول الکتاب،» آری کلمه ام که در فارسی به معنای مادر است هم ، این معنا را می فهماند ، که مادر اصل فرزند است و هم این که فرزند به مادر رجوع می کند ، چون نشو و نما و اشتقاق فرزند از مادرش بوده و در حقیقت فرزند بعضی از مادر است .

پس کلمه ام الکتاب خالی از این دلالت نیست که آیات متشابه هم برای خود مدلول و معنا دارند .

اما مدلول آنها زائیده و فرع مدلول آیات محکمات است و لازمه این ، آن است که محکمات بیانگر متشابهات باشد .

علاوه بر اینکه متشابه بدین جهت متشابه است که مراد و مدلولی نامعین و متشابه دارد ، برای اینکه دارای تاویل است ، چون تاویل همانطور که گفتیم در آیات محکم نیز هست ، اختصاصی به متشابه ندارد و قرآن کریم بعضی آیاتش مفسر بعضی دیگر است ، پس متشابه هم قطعا مفسر دارد و مفسر آن جز آیات محکم نمی تواند باشد .

مثال این تفسیر، آیه شریفه :

« الی ربها ناظره !» (۲۳/قیامه)

است ، که آیه ای است متشابه ، زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست ، ولی وقتی ارجاع داده شود به آیه :

« لیس کمثله شی ء !»(۱۱/شوری)

که می فرماید : خدای را از هیچ جهت نمی توان به چیزی مقایسه کرد و آیه :

« لا تدرکه الابصار !»(۱۰۳/انعام)

معلوم می شود که مراد از نظر کردن و دیدن خدا از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست .

چون خدای تعالی در سوره نجم برای دل هم اثبات دیدن کرده و فرموده : « ما کذب الفؤاد ما رای ا فتمارونه علی ما یری ... لقد رای من آیات ربه الکبری!»(۱۱تا۱۸/نجم)

که در آیه اول از این آیات فرموده قلب رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در آنچه که دید دروغ نگفت ، معلوم می شود قلب هم دیدنی خاص به خود دارد ، نه اینکه منظور فکر باشد ، چون فکر مربوط به تصدیق و ترکیبات ذهنی است و رؤیت مربوط به تک تک اشیای خارجی و عینی است ، معنا ندارد کلمه« رؤیت» را در مورد فکر استعمال کنند .

پس با این بیان روشن شد که این رؤیت عبارت است از یک نحوه توجه خاص قلبی ، توجهی غیر حسی و مادی و غیر عقلی و ذهنی .

این یک مثال بود برای متشابه و ارجاع آن به محکم و بر همین قیاس است، سایر متشابهات .

۳- تاویل چه معنا دارد ؟

جمعی از مفسرین تاویل را به تفسیر معنا کرده و گفته اند : هر دو کلمه به یک معنا است و آن عبارت است از آن معنایی که گوینده از کلام خود در نظر دارد و چون منظور و مقصود از بعضی آیات ، به روشنی معلوم است ، قهرا مراد از تاویل در جمله :

« و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم!»(۷/ال عمران)

معنا و مراد از آیه متشابه است .

یعنی: معنایی را که از آیات متشابه مراد است غیر از خدای سبحان و یا خدا و راسخین در علم کسی نمی داند .

گروهی دیگر گفته اند : مراد از تاویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد و این معنا از سایر معانی که برای کلمه تاویل کرده اند شایع تر است ، بطوری که گویی اصلا لفظ مذکور ، حقیقت در همین معنا است ، اگر چه در اصل لغت ، به معنای ارجاع یا مرجع بوده است .

و بهر حال در میان متاخرین همین معنا شایع شده ، همچنانکه معنای اول در بین مفسرین قدما معروف بود ، چه آنهائی که می گفتند : غیر از خدا کسی تاویل قرآن را نمی داند و چه آنهایی که می گفتند : راسخین در علم هم آن را می دانند ، همچنانکه از ابن عباس نقل شده که می گفته : من از راسخین در علمم ، و تاویل قرآن را می دانم .

بعضی دیگر گفته اند : تاویل آیه متشابه یکی از معانی همان آیه است ، که غیر از خدا و یا غیر از خدا و راسخین در علم کسی از آن آگاه نیست ، البته این معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد .

در نتیجه برگشت امر به این است که آیه متشابه آیه ای است که چند معنا داشته باشد ، بعضی از آن معانی پوشیده تر بوده و دیرتر به ذهن می آید ، آنچه از همه ، زودتر به ذهن می آید همان است که ظاهر لفظ ، آن را می رساند و همه مردم آن را می فهمند و معانی دیگر که بعیدتر است معنایی است که غیر از خدا و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی کنند .

آنگاه مفسرین اختلاف دیگری کرده اند در اینکه ارتباط آن معانی بعید و باطنی ، با لفظ چگونه است ، چون بطور مسلم می دانیم که همه آن معانی در عرض واحد نمی تواند مراد از لفظ باشد و گرنه لازم می آید که یک لفظ در چند معنا استعمال شده باشد و این به دلیلی که در جای خودش ذکر کرده اند جایز نیست.

پس ناگزیر باید این چند معنا در طول هم قرار داشته باشند و در طول یکدیگر

منظور و مقصود باشـند ، نـاگزیر گفته انـد : اولین معنـای بـاطنی از لوازم ، معنـای ظـاهر است ،دومی از لوازم اولی و سومی از لوازم دومی و همچنین بعضـی دیگر گفته انـد : معانی باطنی مترتب بر یکدیگرند ، به این معنا که اراده کردن معنای ظاهری و معمولی لفظ ، هم اراده معنای لفظ است و هم اراده معنای باطن آن است. مثلا وقتی به پیشخدمتت می گوئی برایم آب بیاور ، معنای ظاهر کلامت آب بیاور است و معنای باطنی آن این است که تشـنه ای و می خواهی عطشت را فرو نشانده و این حاجت طبیعی تو را برآورد و هم کمالی از کمالات وجودیت را تامین کند و تو در گفتن آب بیاور همه این معانی را اراده کرده ای ، بدون این که لفظ را در چهار معنا استعمال کرده باشی و چهار چیز خواسته باشی و چهار فرمان صادر کرده باشی .

در اینجـا قول چهـارمی نیز هست ، و آن این است که تاویـل از جنس معـانی الفـاظ نیست ، بلکه امری عینی است ، که الفـاظ گوینـده بر آن اعتماد دارد ، حال اگر کلام ، حکمی انشائی باشد ، مثلا امر و یا نهی باشد ، تاویلش عبارت از مصـلحتی اسـت که باعث انشای حکم و تشریع آن شده ، پس تاویل آیه:

« اقیموا الصلوه!»(۴۳/بقره)

مثلا آن حالت نورانی خارجی است که در روح نمازگزار در خارج پیدا می گردد و او را از فحشا و منکر دور می کند .

و اگر کلام خبر باشـد و خبر از حوادث گذشـته بدهد ، تاویلش خود آن حوادث واقعه در زمان گذشـته است ، نظیر آیاتی که سرگذشت انبیای گذشـته و امتهای آنان را بیان می کند و اگر از حوادث زمان نزول و یا بعد از آن خبر دهد آن خبری که می دهد سه جور است:

یـا راجع به اموری است که بـا حواس ظاهری درک می شود و یا از اموری است که با عقل درک می گردد که تاویل اینگونه آیـات نیز همـان حوادثی است که در خـارج واقع شـده و یا واقع می شود ، نظیر آیه :« و فیکم سـماعون لهم،»(۴۷/توبه) و آیه شریفه: « غلبت الروم! فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون! فی بضع سنین !» (۲تا۴/روم)

و یـا راجع به امور غیبی و آینـده است که آن امور را در دنیـا و بـا حواس دنیـائی نمی توان درک کرد و حتی حقیقت آن را با عقـل هم نمی تـوان شـناخت ، نظیر امـور مربـوط به روز قیـامت ، یعنی تاریـخ وقوع آن و کیفیت زنـده شـدن اموات و سؤال و حساب و پخش نامه های عمل و امثال آن .

و یا راجع به اموری است که اصـلا از سنخ زمان نبوده و از حد ادراک عقول خارج است ، مانند صفات و افعال خدای تعالی ، که تاویل آن خود حقایق خارجیه است و فرق

میان این قسم از آیات(که حال صفات و افعال خدا و ملحقات آن یعنی احوال قیامت و امثال آن را بیان می کند،) با سایر اقسام ، این است که اقسام دیگر اموری بودند که علم به تاویل آنها برای ما انسانها ممکن بود ولی قسم اخیر چنین نیست ، یعنی هیچکس بجز خدا حقیقت تاویل آنها را نمی داند ، بله مگر راسخین در علم که اگر خدا ایشان را به آن امور آگاه بسازد می توانند عالم بدانها بشوند ، آنهم بقدر وسع عقل و توانائی شان .

و اما حقیقت آن امور که تاویل حقیقی هم همان است ، اموری است که خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است .

این چهار وجهی که از نظر شما گذشت ، آراء و مذاهبی بود که مفسرین در معنای تاویل ذکر کرده اند ، البته اقوال دیگری نیز در این میان وجود دارد که در حقیقت از شاخه های همان قول اول است ، هر چند که قائلین به آن از قبول وجه اول وحشت داشته اند .

از آن جمله هفت قول زیر است:

اول اینکه : تفسیر ، عمومی تر از تاویل است و استعمال کلمه تفسیر بیشتر در الفاظ و مفردات آن و کلمه تاویل بیشتر در معانی و جمله ها بکار می رود و نیز کلمه تاویل بیشتر در مورد کتابهای آسمانی استعمال می شود ، ولی کلمه تفسیر هم در آن مورد و هم در سایر موارد استعمال می شود .

دوم اینکه : گفته اند تفسیر ، به معنای بیان معنای لفظی است که بیشتر از یک وجه در آن محتمل نباشد و تاویل به معنای تشخیص یک معنا از چند معنایی است که در لفظ با همه آنها می سازد و استنباط آن به وسیله دلیل است .

سوم اینکه : گفته اند تفسیر ، عبارت است از بیان معنای قطعی یک عبارت و یا یک لفظ و تاویل ترجیح یکی از چند معنایی است که در آن محتمل است ، البته ترجیحی که یقین آور نباشد ، این وجه قریب به همان وجه قبلی است .

چهارم اینکه : تفسیر ، بیان دلیل مراد و تاویل بیان حقیقت مراد است ، مثلا در آیه:« ان ربک لبالمرصاد!»(۱۴/حجر) تفسیرش این است که بگوئیم کلمه مرصاد به معنای پاییدن و مراقب بودن است و تاویلش این است که بگوئیم آیه شریفه می خواهد مردم را از سهل انگاری و غفلت از امر خدا برحذر بدارد .

پنجم اینکه : تفسیر ، بیان معنای ظاهر از لفظ است و تاویل بیان معنای مشکل است .

ششم اینکه : تفسیر ، به دست آوردن معنای آیه است به وسیله روایت و تاویل به دست آوردن آن است از راه تدبر و درایت .

هفتم اینکه : تفسیر ، جنبه عمل و پیروی دارد و تاویل تنها به درد استنباط و نظر می خورد ، این اقوال هفتگانه در حقیقت از شعب قول اول از چهار قولی است که قبلا نقل کردیم و اشکالی که متوجه آن بود متوجه همه اینها نیز هست و بهر حال به دو دلیل ، نه به آن چهار قول می توان تکیه کرد و نه به این هفت قولی که از آنها منشعب می شود .

یکی دلیل اجمالی است ، که اشکالی است متوجه همه آن وجوه و دومی تفصیلی: اما اجمالی که خواننده عزیز توجه نمود : مراد از تاویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد ، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد و چه مخالف آن ، بلکه تاویل از قبیل امور خارجی است ، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تاویل آن آیه است ، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.

و اما تفصیلا یعنی اشکالاتی که متوجه یک یک آن وجوه می شود این است که:

وجه اول لوازم غلطی دارد ، که کمترین آن این است که باید ملتزم شویم که بعضی از آیات قرآنی آیاتی باشد که فهم عامه مردم به درک تاویل یعنی تفسیر آن نرسد ، و نتواند مدلول و معنای لفظی آنها را بفهمد .

و نمی توانیم به چنین چیزی ملتزم شویم ، چون خود قرآن گویای این مطلب است که به منظور فهم همه مردم نازل شده و صاحب این قول هیچ چاره ای جز این ندارد که بگوید در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضی سوره ها متشابه است .

چون تنها آنها است که عموم مردم معنایش را نمی فهمند ، تازه اگر به همین معنا هم ملتزم شود باز اشکال دیگری بر او وارد است و آن این است که دلیلی بر چنین توجیه ندارد و صرف اینکه کلمه تاویل مانند کلمه تفسیر مشتمل بر معنای رجوع است ، دلیل نمی شود بر این که این دو کلمه به یک معنا است ، ما می دانیم که کلمه ام نیز مشتمل بر معنای رجوع هست و مادر ، مرجع فرزندان هست ولی تاویل فرزندان نیست ، کلمه رئیس مشتمل بر معنای رجوع هست و مرئوس به رئیس مراجعه می کند ، ولی رئیس تاویل مرئوس نیست .

علاوه بر این گفتار ، فتنه جوئی ای که در آیه شریفه صفت مخصوص متشابه ذکر شده در غیر حروف مقطعه هست ، نه در آنها ، بیشتر فتنه هایی که در اسلام پدید آمده از ناحیه پیروی آیات متشابه یعنی از ناحیه پیروی علل احکام و آیات مربوط به صفات خدا و امثال آن پدید آمده است .

اشکال قول دوم : این است که لازمه آن وجود آیاتی است در قرآن که خلاف

معنـای ظـاهری آن اراده شـده باشـد و بـاعث معـارضه آنهـا بـا آیات محکمات و در نتیجه ، پدیـد آمـدن فتنه در دین باشـد و بر گشت این سـخن به این است که در بین آیات قرآن اختلافی هست ، که برطرف نمی شود مگر آنکه از ظاهر بعضـی از آنها چشم پوشید و آنها را بر خلاف ظاهرشان بر معنایی حمل کرد که فهم عامه مردم از درک آن عاجز باشد .

و این سخن احتجاجی را که در آیه:« ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا !»(۸۲/نسا) است ، باطل می کننـد ، زیرا این آیه دلالت دارد بر اینکه در قرآن هیـچ اختلافی نیست و اگر معنای اختلاف نداشـتن این باشد که هر جـا به ظـاهر اختلافی دیدیـد آن را بر خلاف آنچه ظاهر کلام دلالت دارد حمل کنیـد ، به معنایی که غیر از خـدای سـبحان ، کسـی آنرا از ظاهر کلام نفهمـد ، حجیت آیه از بین می رود چون اختلاف نداشـتن به این معنا اختصاص به قرآن ندارد ، بلکه هر کتـابی را هر چنـد هم صـفحه به صـفحه اش بـا هم نسـازد و حتی سـراپا دروغ باشـد می شود با حمل بر خلاف ظاهر ، رفع اختلاف از آن کرد ، و دیگر اختلاف نداشـتن قرآن به این معنا هیـچ دلالتی نـدارد بر اینکه این کتاب از ناحیه خداست و هیچ بشری نمی تواند چنین کتابی درست کند بلکه درست کردن چنین کتابی برای هر کسی ممکن است .

پس اختلاف نداشـتن به این معنـا ، یعنی رفع اختلاف از کتابی به وسـیله حمل بر خلاف ظاهر ، نمی توانـد دلیل باشـد که این کتـاب از نـاحیه کسـی است که ماننـد انسانهـا هر دم بر سـر یک مزاج نیست و دچار تناقض در آراء و سـهو و نسـیان و خطا و تکامـل تـدریجی در مرور زمان نمی شود ، در حالی که آیه نامبرده می خواست همین را بگویـد و بفرمایـد نبودن اختلاف در قرآن دلیل است بر اینکه خدای عزوجل فرستنده آن است .

پس آیه شـریفه با لسان استدلال و احتجاجی که دارد صریح است در اینکه قرآن در معرض فهم عامه مردم است ، و عموم می تواننـد پیرامون آیاتش بحث و تامل و تـدبر کننـد و هیچ آیه ای در آن نیست که معنایی از آن منظور باشد که بر خلاف ظاهر یک کلام عربی است و یا جنبه معما گویی و لغزسرایی داشته باشد .

و امـا قول سوم : که نـادرستی آن برای این است که هر چنـد آیـات قرآن دارای معـانی مـترتب بر یکـدیگر است ، معـانیی که بعضـی ما فوق بعض دیگر است و بجز کسی که از نعمت تدبر محروم است نمی تواند آنرا انکار کند ، و لیکن باید دانست که همه آن معـانی - و مخصوصـا آن معـانی که از لوازم معنـای تحت اللفظی است معـانی الفـاظ قرآن هسـتند ، چیزی که هسـت مراتب مختلفی که در فهم و ذکاء و هوش و کم هوشی شنونده است ، باعث می شود که همه مردم ، همه آن معانی را نفهمند و این چه ربطی به معنای تاویل دارد ؟ تاویلی که قرآن چنین معرفیش کرده که به جز خدا و راسخین در علم

کسی آن را نمی فهمد ، رسوخ در علم که از آثار طهارت و تقوای نفس است ، ربطی و تاثیری در تیز فهمی و کند فهمی در مسائل عالیه و معارف دقیقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهیه تاثیر دارد ، اما بطور دوران و علیت ، یعنی هر جا و در هر کس طهارت نفس بود ، آن معارف دقیقه نیز در آنجا باشد و هر دلی که چنین طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد ، و ظاهر آیه نامبرده در باره تاویل همین است ، که جز نفوس طاهره کسی راهی بفهمیدن آن ندارد .

و اما قول چهارم : این اشکال بر آن وارد است هر چند صاحب این وجه در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته ، ولی در قسمت دیگر آن خطا رفته است ، او هر چند درست گفته که تاویل اختصاصی به آیات متشابه ندارد ، بلکه تمامی قرآن تاویل دارد و تاویل هم از سنخ مدلول لفظی نیست ، بلکه امر خارجی است ، که مبنای کلام قرار می گیرد لیکن در این نظریه خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته ، حتی مصادیق و تک تک اخباری را که از حوادث گذشته و آینده خبر می دهد مصداق تاویل شمرده و نیز خطا رفته که متشابه را منحصر در آیات مربوط به صفات خدای تعالی و در آیات مربوط به قیامت دانسته است .

توضیح اینکه بنا به گفته وی مراد از تاویل در جمله :« و ابتغاء تاویله ...،» یا تاویل قرآن است ، و ضمیر ها در آن به کتاب برمی گردد ، که در این صورت جمله :« و ما یعلم تاویله الا الله !» با آن نمی سازد ، برای این که بسیاری از تاویل های قرآن از قبیل تاویلات قصص و بلکه احکام و نیز تاویل آیات اخلاق ، تاویل هایی است که ممکن است غیر خدای تعالی و هم غیر راسخین در علم و حتی بیماردلان نیز از آن آگاه بشوند ، چون حوادثی که آیات قصص از آن خبر می دهد چیزی نیست که درکش مختص به خدا و راسخین در علم باشد ، بلکه همه مردم در درک آن شریک هستند و همچنین حقایق خلقی و مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و سایر امور تشریع شده ، ناشی می گردد .

و اگر مراد از تاویل در آیه شریفه ، تاویل خصوص متشابه باشد ، در این صورت حصر مستفاد از جمله : « و ما یعلم تاویله الا الله !» درست می شود و می فهماند که غیر از خدای تعالی و راسخین در علم مثلا کسی را نمی رسد که دنبال تاویل متشابهات قرآن را بگیرد ، برای اینکه منجر به فتنه و گمراهی مردم می شود ، ولی منحصر کردن صاحب این قول ، آیات متشابه را در آیات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قیامت درست نیست ، چون همانطور که پی گیری این آیات منجر به فتنه و ضلالت می شود ، پی گیری سایر آیات متشابه نیز چنین است .

گفتن اینکه بطور کلی آیات متشابه باید از زندگی مسلمین حذف شود مثل این می ماند که کسی بگوید(همچنانکه گفته اند،) منظور از اصل دین و تشریع احکام این است که اجتماع انسانی صالح گردد و در نتیجه ، اجتماعی زنده ، تشکیل شود و چون غرض این است ، اگر فرض کنیم که صلاح حال مجتمع با پیروی از احکامی دیگر غیر احکام دینی تامین می شود ، باید احکام دینی لغو گردد ، چون در این فرض و در این زمان دیگر احکام دینی به درد اصلاح جامعه نمی خورد ، بلکه صلاح مجتمع در پیروی احکام دیگر است .

و یا مثل این می ماند که کسی بگوید(همچنانکه گفته اند،) مراد از کراماتی که در قرآن از انبیا نقل شده - از قبیل ید بیضاء و نفس عیسی و امثال آن امور عادی است - که با عباراتی تعبیر شده که ظاهرش معجزه و کرامت را می رساند و منظور آن این بوده که دلهای عوام را به دست آورد و از این راه دلهای آنان را مجذوب و قلوبشان را در برابر قرآن شیفته کند و خلاصه امور عادی را به زبانی تعبیر کند که عوام خیال کنند انبیا کارهایی خارق العاده و شکننده قوانین طبیعت داشته اند .

و از اینگونه سخنان در مذاهبی نوظهور که در اسلام پیدا شده ، بسیار دیده می شود و همه آنها بدون شک یکی از انحای تاویل در قرآن به منظور فتنه بپا کردن است ، پس دیگر صاحب قول سوم نباید متشابه را منحصر در آیات صفات و آیات قیامت کند .

خواننده عزیز بعد از توجه به اشکالاتی که در اقوال سابق الذکر بود ، متوجه می شود که حق مطلب در تفسیر تاویل این است که بگوئیم : تاویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمتهایش مستند به آن است ، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست ، چه محکمش و چه متشابهش .

و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می رسد نیست ، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب چونکه با کودک سر و کارت فتاد است ، خواسته است ذهن بشر را بگوشه ای و روزنه ای از آن حقایق نزدیک سازد .

در حقیقت ، کلام او به منزله مثلهایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می شود ، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد، همچنانکه خود قرآن فرموده :

« و الکتاب المبین، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا

لعلی حکیم!»(۱تا۴/زخرف)

و در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست .

علاوه بر این که خواننده در بیان قبلی توجه فرموده ، که قرآن کریم لفظ تاویل را به طوری که شمرده اند در شانزده مورد استعمال کرده و همه موارد در همین معنایی است که ما گفتیم .

۴- آیا کسی جز خدا تاویل قرآن را می داند ؟

این مساله هم مانند مساله قبلی از موارد اختلاف شدید بین مفسرین است و منشا اختلاف تفسیرهای مختلفی است که در باره جمله:« و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا !» (۷/ال عمران)کرده اند .

بعضی گفته اند « و» در اول جمله ، عاطفه است ، که نتیجه اش چنین می شود که تاویل متشابهات را ، هم خدا می داند و هم راسخین در علم .

این رأی بعضی از قدما و همه مفسرین شافعی مذهب و بیشتر مفسرین شیعه است .

عده ای دیگر گفته اند : واو مذکور ، استینافی است ، که جمله را از نو شروع می کند و مربوط بما قبل نیست و نتیجه این نظریه آن است که تاویل متشابهات را تنها خدا بداند و راسخین در علم با اینکه آن را نمی دانند به همه قرآن ایمان دارند و این نظریه بیشتر قدما و همه حنفی مذهبان از اهل سنت است .

طایفه اول به چند وجه بر مسلک خود استدلال کرده اند و روایاتی را بر گفتار خود شاهد آورده اند .

طایفه دوم نیز به وجوهی و روایاتی استدلال کرده اند ، آن روایاتی که می گوید علم تاویل متشابهات از علومی است که خدا به خودش اختصاص داده و این دو طایفه قرنها اختلاف خود را ادامه داده اند و ادله یکدیگر را با دلیل مخالفش باطل ساخته اند .

آنچه لازم است که یک دانشمند اهل تحقیق در این مقام مورد توجه قرار دهد اینست که این مساله از همان ابتدا که مورد اختلاف قرار گرفته ، خالی از خلط و اشتباه نبوده ، یعنی بین مساله رجوع متشابه به محکم(و یا به عبارت دیگر ، بین مراد از متشابه) و مساله تاویل ، خلط شده است .

همان طور که این مطلب از ملاحظه موضوع بحثی که عنوان کردیم و محل نزاع و مورد اختلاف را ذکر نمودیم ، نیز ، روشن می شود. (آنچه طایفه اول برای راسخین در علم اثبات می کنند غیر آن چیزی است که طایفه دوم انکارش می کنند ، طایفه اول

می گویند راسخین در علم با ارجاع متشابهات به محکمات می توانند معنای متشابهات را بفهمند و طایفه دوم می گویند علم به متشابهات از علومی است که خدا به خودش اختصاص داده ، نه آن ، منکر گفته این است و نه این منکر گفته او. مترجم.)

به همین جهت ما متعرض نقل ادله طرفین نشدیم زیرا فایده ای در نقل آنها و اثبات و نفی شان نبود .

و اما روایات طرفین بدان جهت که مخالف ظاهر کتاب است دردی را برای هیچیک دوا نمی کند ، برای اینکه روایاتی که علم به تاویل را برای راسخین در علم اثبات می کند منظورش از تاویل ، معنایی است مرادف با لفظ متشابه و ما ، در قرآن هیچ جایی تاویل به این معنا نداریم ، مانند روایتی که از طرق اهل سنت نقل شده از یکسو می گوید رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم دعا کرد به ابن عباس و عرضه داشت پروردگارا او را فقیه در دین کن و علم تاویلش بیاموز!

و نیز می گوید ابن عباس خودش در حدیثی دیگر گفته : من از راسخین در علمم و من تاویل قرآن را می دانم!

و از سوی دیگر روایتی دیگر می گوید ابن عباس گفت : محکمات عبارتند از آیات ناسخه و متشابهات عبارتند از آیات منسوخه ، که از مجموع آن دو دسته روایات برمی آید که ابن عباس معنای آیات محکمه را تاویل آیات متشابهه می دانسته و این همان است که گفتیم تاویل به این معنا در قرآن نداریم و منظور قرآن از تاویل چنین معنایی نیست .

اما روایاتی که طایفه دوم به آن استدلال کرده اند(یعنی روایاتی که دلالت دارد بر اینکه غیر خدا کسی تاویل متشابهات را نمی داند،) مانند روایاتی که می گوید ابی بن کعب و ابن عباس آیه مورد بحث را به این صورت قرائت می کرده اند:« و ما یعلم تاویله الا الله و یقول الراسخون فی العلم آمنا به!» و نیز روایاتی که می گوید : ابن مسعود آیه را به صورت « و ان تاویله الا عند الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به!» قرائت کرده ، هیچ یک از این روایات چیزی را اثبات نمی کند ، بدین دلیل که :

اولا : این دو قرائت حجیت ندارد .

ثانیا : نهایت درجه دلالت آنها همین است که آیه دلالت ندارد که راسخین در علم نیز عالم به تاویل باشند و دلالت نداشتن ، غیر از دلالت داشتن بر عدم علم است ، که طایفه دوم ادعایش را می کنند ، زیرا ممکن است دلیل دیگری پیدا شود و دلالت بر آن بکند .

و باز نظیر روایتی که در کتاب الدر المنثور از طبرانی نقل شده آن هم از ابی

مالك اشعری نقل کرده که : از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شنیده ، که فرمود : من بر امتم نمی ترسم مگر از سه خطر: اول اینکه: مالشان زیاد شود، در نتیجه به یکدیگر حسد ورزند و به جان هم بیفتند، دوم اینکه: دست به کار علم قرآن شوند، آنوقت همانها که ایمان به قرآن دارند در صدد برآیند که تاویل آن را بفهمند در حالی که تاویل آنرا کسی جز خدا نمی داند و راسخین در علم می گویند: ما به قرآن ایمان داریم، همه اش از ناحیه پروردگار ما است و کسی به جز خردمندان متذکر نمی شود. سوم اینکه: علمشان زیاد شود و بکلی از علم قرآن دست بردارند و اعتنائی به آن نکنند .

و این حدیث به فرضی که دلالت داشته باشد که غیر خدا کسی علم به تاویل ندارد ، دلالت دارد بر نفی آن از مطلق مؤمن ، نه تنها از خصوص راسخین در علم و این مقدار دلالت ، به درد طایفه دوم نمی خورد .

و باز نظیر روایاتی که دلالت دارد بر وجوب پیروی آیات محکم و ایمان به آیات متشابه و دلالت نداشتن این دسته از روایات بر مدعای نامبردگان ، جای تردید نیست .

و نیز مانند روایتی که تفسیر آلوسی از ابن جریر از ابن عباس(و بدون ذکر آخر سند) نقل کرده ، که او گفته آیات قرآن کریم چهار دسته است:

اول آنچه مربوط است به حلالها. دوم آیات مربوط به آنچه حرام است که هیچ مسلمانی در ندانستن این آیات معذور نیست. سوم آیاتی که راجع به معارف است و علما آن را تفسیر می کنند. چهارم آیات متشابه که کسی به جز خدا معنای آنرا نمی فهمد و هر کس علم آن را ادعا کند دروغگو است!

و این حدیث علاوه بر اینکه نام راویان آخر سندش ذکر نشده ، معارض با روایاتی است که از خود ابن عباس نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در باره اش دعا کرد و خود او ادعای علم به تاویل نمود ، و مخالف با ظاهر قرآن کریم است ، چون ظاهر قرآن این است که تاویل غیر از معنایی است که از متشابه منظور است(و بیانش گذشت.)

پس آنچه باید گفته شود همان است که گفتیم ، قرآن کریم علم به تاویل را برای غیر خدا ممکن می داند ، اما خصوص آیه مورد بحث دلالتی بر آن ندارد و ما باید در این دو جهت بحث کنیم ، اما جهت دوم که گفتیم خصوص آیه مورد بحث دلالتی ندارد بر اینکه غیر خدا هم می تواند از تاویل قرآن آگاه شود ، بیانش این است که آیه شریفه به قرینه صدر و ذیلش و به قرینه آیات بعدش تنها در صدد تقسیم آیات قرآن به دو قسم محکم و متشابه است و نیز در صدد تقسیم مردم است به دو قسم : یکی آنهائی که ایمان به قرآن دارند و قرآن را برنامه زندگی خود می دانند ، هر چه از آیاتش را فهمیدند عمل می کنند ، و علم آنچه را نفهمیدند به خدا واگذار می کنند .

طایفه دوم بیماردلان و منحرفینی هستند که کاری به هدایت قرآن ندارند ، فقط آن را وسیله قال و قیل و فتنه انگیزی قرار می دهند ، که قهرا بیشتر به آیات متشابه آن دست انداخته جنجال بپا می کنند .

پس منظور آیه شریفه در ذکر راسخین در علم ، این است که حال آنان و طریقه ایشان را بیان نموده و در ازای آن مدحشان کند و در مقابل ، بیماردلان را مذمت نماید ، زائد بر این مقدار ، خارج از مقصود اولیه آیه است و هر وجهی که ذکر کرده اند تا اینکه به گردن آیه بگذارند که می خواهد راسخین در علم را هم شریک خدا کند و بگوید آنان نیز می توانند علم به تاویل داشته باشند ، وجوهی است ناتمام که بیانش گذشت ، پس باقی می ماند انحصاری که از جمله:« و ما یعلم» استفاده می شود ، که هیچ چیزی نمی تواند ناقض آن شود ، نه اینکه « و» را عاطفه بگیریم ، و نه کلمه« الا» و نه هیچ چیز دیگر ، پس آنچه این آیه بر آن دلالت دارد این است که علم به تاویل منحصر در خدا و مختص به او است .

لیکن این انحصار منافات ندارد با این که دلیل دیگری جدای از آیه مورد بحث ، دلالت کند بر اینکه خدای تعالی این علم را که مختص به خودش است به بعضی از افراد داده ، همچنان که در نظایر این علم هم آیاتی داریم که دلالت دارد بر اینکه مختص به خداست و در عین حال آیاتی داریم که می گوید خدا این علم را به غیر خودش نیز داده ، مانند علم به غیب که از یکسو می فرماید:« قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا الله!»(۶۵/نمل)

و نیز می فرماید:« انما الغیب لله !» و می فرماید :« و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو !»(۵/انعام) که همه اینها دلالت دارند بر اینکه تنها خدای تعالی علم غیب می داند و از سوی دیگر می فرماید :« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول!» (۲۶و۲۷/جن)و در این کلام خود ، علم غیب را برای غیر خود نیز اثبات کرده و آن غیر ، عبارت است از رسولی که صلاحیت علم غیب را داشته باشد و برای این معنا نظایر دیگری در قرآن هست(مثلا گرفتن جان مردگان را ، از یکسو منحصر در خدا می کند و از سوی دیگر به ملائکه نسبت می دهد. مترجم.)

و اما جهت اول - که گفتیم قرآن کریم علم تاویل را تا حدودی برای غیر خدا هم اثبات کرده است ، بیانش این است که آیات مربوط به تاویل همانطور که خاطرنشان کردیم دلالت دارد بر اینکه تاویل عبارت است از امر خارجی ، که نسبتش به مدلول آیه نسبت ممثل به مثل است .

پس امور خارجی نامبرده هر چند مدلول آیه نیستند ، به این معنا که لفظ آیه

دلالت بر آن امر خارجی ندارد و لیکن از آن حکایت می کند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند و آیات به نوعی از آن امور حکایت می کند ، نظیر مثل معروف که گفته اند :« در تابستان شیر را فاسد کردی!» و این را به کسی می گویند که اسباب و مقدمات امری را قبل از رسیدن وقت آن از دست داده باشد ، چیزی که از لفظ این مثل استفاده می شود این است که زنی در تابستان کاری کرده که خودش یا حیوانش در زمستان شیر ندهد و این مضمون با مواردی که برای آن مثال می زنیم تطبیق نمی کند و در این موارد هر چند شیری و تابستانی در کار نیست ولی در عین حال وضع شنونده را در ذهن او ممثل و مجسم می کند .

مساله تاویل هم از همین باب است ، حقیقت خارجیه که منشا تشریع حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است و یا منشا وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آنرا حکایت می کند ، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریع و آن بیان و آن قصص بطور مطابقه بر آن دلالت کند ، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجیه منشا گرفته و در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می کند می گوییم : فلان حقیقت خارجیه تاویل فلان آیه است ، همچنان که وقتی کارفرمایی به کارگرش می گوید :« آب بیار !» معنای تحت اللفظی این کلمه این نیست که من برای حفظ و بقای وجودم ناگزیر بودم بدل ما یتحلل را به جهاز هاضمه خود برسانم و بعد از خوردن آن تشنه شدم ، اما همه این معانی در باطن جمله مذکور خوابیده و تاویل آن بشمار می رود .

پس تاویل جمله : آب بیاور، یا آبم بده! حقیقتی است خارجی در طبیعت انسانی که منشاش کمال آدمی در هستی و در بقا است و در نتیجه اگر این حقیقت خارجیه به حقیقتی دیگر تبدیل شود ، مثلا- کارفرما به خاطر این که غذا نخورده ، احساس عطش در خود نکند و در عوض احساس گرسنگی بکند ، قهرا حکم آبم بده مبدل می شود به حکم غذا برایم بیاور .

و همچنین فعلی که در جامعه ای از جوامع ، پسندیده بشمار می رود و فعل دیگری که فاحش و زشت شمرده می شود مردم را به اولی وادار و از دومی نهی می کنند ، این امر و نهی ناشی از این است که اولی را بحسب آداب و رسوم خود - که در جوامع مختلف اختلاف دارد - خوب و دومی را بد می دانند ، که این تشخیص خوب و بد هم مستند به مجموعه ای دست به دست هم داده از علل زمانی و عوامل مکانی و سوابق عادات و رسومی است که به وراثت از نیاکان در ذهن آنان نقش بسته و اهل هر منطقه از تکرار مشاهده عملی از اعمال ، آن عمل در نظرش عملی عادی شده است .

پس همین علت که مؤتلف و مرکب از اجزایی است و دست به دست هم داده است ، عبارت است از تاویل انجام آن عمل پسندیده و ترک آن عمل ناپسند و معلوم است که این علت عین خود آن عمل نیست ، لیکن به وسیله عمل و یا ترک نامبرده حکایت می شود ، و فعل یا ترک متضمن آن و حافظ آن است .

پس هر چیزی که تاویل دارد چه حکم باشد و چه قصه و یا حادثه ، وقتی تاویلش(و یا علت بوجود آمدنش و یا منشاش) تغییر کرد ، خود آن چیز هم قهرا تغییر می کند .

بهمین جهت است که می بینید خدای تعالی در آیه شریفه :« فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله !»(۷/آل عمران) بعد از آنکه مساله بیماردلان منحرف را ذکر می کند ، که به منظور فتنه انگیزی از آیات متشابه معنایی را مورد استناد خود قرار می دهند که مراد آن آیات نیست ، این معنا را خاطر نشان می سازد که این طایفه جستجوی تاویلی می کنند که تاویل آیه متشابه نیست ، چون اگر آن تاویلی که مورد استناد خود قرار می دهند تاویل حقیقی آیه متشابه باشد ، پیروی آن تاویل هم پیروی حق و غیر مذموم خواهد بود و در این صورت معنایی هم که محکم بر آن دلالت می کند و با این دلالت مراد متشابه را معین می نماید مبدل می شود به معنایی که مراد متشابه نیست ، ولی اینان از متشابه ، آنرا فهمیده و پیروی نموده اند .

پس تا اینجا روشن شد که تاویل قرآن عبارتست از حقایقی خارجی ، که آیات قرآن در معارفش و شرایعش و سایر بیاناتش مستند به آن حقایق است ، بطوری که اگر آن حقایق دگرگون شود ، آن معارف هم که در مضامین آیات است دگرگون می شود .

و خواننده گرامی اگر دقت کافی به عمل آورد خواهد دید که آیه شریفه مورد بحث کمال انطباق را با آیه شریفه« و الکتاب المبین! انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم!»(۱تا۴/زخرف) دارد ، برای اینکه این آیه نیز می فهماند که قرآن نازل شده بر ما (پیش از نزول) و انسان فهم شدنش نزد خدا ، امری اعلی و بلند مرتبه تر از آن بوده که عقول بشر قدرت فهم آنرا داشته باشد و یا دچار تجزی و جزء جزء شدن باشد ، لیکن خدای تعالی به خاطر عنایتی که به بندگانش داشته آنرا کتاب خواندنی کرده و به لباس عربیتش در آورده تا بشر آنچه را که تاکنون در ام الکتاب بود و بدان دسترسی نداشت درک کند و آنچه را که باز هم در ام الکتاب است و باز هم نمی تواند بفهمد علمش را به خدا رد کند و این ام الکتاب همان است که آیه شریفه : « یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب!» (۳۹/رعد) متذکر گردیده است .

و همچنین آیه شریفه « بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ!» (۲۱و۲۲/بروج) آنرا خاطرنشان می سازد .

و نیز آیه شریفه :« کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر!» (۱/هود) بطور اجمال بر مضمون مفصل آیه مورد بحث دلالت می کند و به حکم هر دو آیه ، منظور از احکام(به کسره همزه) کتاب خدا ، این است که این کتاب که در عالم ما انسانها کتابی مشتمل بر سوره ها و آیه ها و الفاظ و حروف است ، نزد خدا امری یک پارچه است نه سوره ای و فصلی دارد و نه آیه ای و در مقابل کلمه احکام کلمه تفصیل است ، که معنایش همان سوره سوره شدن و آیه آیه گشتن و بر پیامبر اسلام نازل شدن است .

باز دلیل دیگری که بر مرتبه دوم قرآن یعنی مرتبه تفصیل آن دلالت می کند و می رساند که مرتبه اولش هم مستند به مرتبه دوم آن است آیه شریفه« و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا !» (۱۰۶/اسری) است ، که می فهماند قرآن کریم نزد خدا متجزی به آیات نبوده ، بلکه یکپارچه بوده ، بعدا آیه آیه شده و بتدریج نازل گردیده است .

و منظور این نیست که قرآن نزد خدای تعالی قبلا به همین صورتی که فعلا بین دو جلد قرار دارد نوشته شده بود و آیات و سوره هایش مرتب شده بود ، بعدا بتدریج بر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نازل شد ، تا بتدریج بر مردمش بخواند ، همانطور که یک معلم روزی یک صفحه و یک فصل از یک کتاب را با رعایت استعداد دانش آموز برای او می خواند .

چون فرق است بین این که یک آموزگار کتابی را قسمت قسمت به دانش آموز القا کند و بین این که قرآن قسمت قسمت بر رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلّم نازل شده باشد زیرا نازل شدن هر قسمت از آیات ، منوط بر وقوع حادثه ای مناسب با آن قسمت است .

و در مساله دانش آموز و آموزگار چنین چیزی نیست ، اسباب خارجی دخالتی در درس روز بروز آنان ندارد و به همین جهت ممکن است همه قسمت ها را که در زمانهای مختلف باید تدریس شود یکجا جمع نموده و در یک زمان همه را به یک دانش آموز پر استعداد درس داد ، ولی ممکن نیست امثال آیه :« فاعف عنهم و اصفح!»(۱۳/مائده) را با آیه « قاتلوا الذین یلونکم من الکفار!»(۱۲۳/توبه) که یکی دستور عفو می دهد و دیگری دستور جنگ ، یک مرتبه بر آن جناب نازل شود و همچنین آیات مربوط به وقایع ، مانند آیه « قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها...!»(۱/مجادله) و آیه:« خذ من اموالهم

صدقه ...!»(۱۰۳/توبه) و از این قبیل آیات یکمرتبه نازل شود.

پس ما نمی توانیم نزول قرآن را از قبیل یکجا درس دادن همه کتاب به یک شاگرد نابغه قیاس نموده ، دخالت اسباب نزول و زمان آنرا ندیده گرفته ، بگوئیم : قرآن یکبار در اول بعثت و یا آخر عمر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم یکپارچه نازل شده و یک بار هم قسمت قسمت ، پس کلمه (قرآن) در آیه :« و قرآنا فرقناه» غیر قرآن معهود ما است ، که به معنای آیاتی تالیف شده است .

و سخن کوتاه این که از آیات شریفه ای که گذشت چنین فهمیده می شود که در ماورای این قرآن که آنرا می خوانیم و مطالعه می کنیم و تفسیرش را می فهمیم امری دیگر هست ، که به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است ، امری است که از سنخ الفاظ نیست .

و مانند الفاظ ، جمله جمله و قسمت قسمت نیست ، و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست و همین امر بعینه آن تاویلی است که اوصافش در آیات متعرض تاویل آمده و با این بیان حقیقت معنای تاویل روشن گشته ، معلوم می شود علت اینکه فهم های عادی و نفوس غیر مطهره دسترسی به آن ندارد چیست .

خدای تعالی همین معنا را در کتاب مجیدش خاطر نشان نموده ، می فرماید : « انه لقرآن کریم! فی کتاب مکنون! لا یمسه الا المطهرون!» (۷۷تا۷۹/واقعه)

هیچ شبهه ای در این نیست که آیه شریفه ظهور روشنی دارد در اینکه مطهرین از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند ، لوحی که محفوظ از تغییر است و یکی از انحاء تغییر این است که دستخوش دخل و تصرفهای اذهان بشر گردد ، وارد در ذهن ها شده ، از آن صادر شود و منظور از مس هم همین است .

و این نیز معلوم است که این کتاب مکنون همان ام الکتاب است ، که آیه : « یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب!»(۳۹/رعد) بدان اشاره می کند ، و باز همان کتابی است که آیه شریفه :« و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم!»(۴/زخرف) نام آنرا می برد.

و این مطهرین مردمی هستند که طهارت بر دلهای آنان وارد شده و کسی جز خدا این طهارت را به آنان نداده است چون خدا هر جا سخن از این دلها کرده طهارتش را بخودش نسبت داده است .

مثلا یکجا فرموده:

« انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا !»(۳۳/احزاب) و جایی دیگر فرموده :« و لکن یرید لیطهرکم!» (۶/مائده)

و در قرآن کریم هیچ موردی سخن از طهارت معنوی نرفته مگر آنکه به خدا و یا به اذن خدایش نسبت داده و طهارت نامبرده جز زوال پلیدی از قلب نیست و قلب هم جز همان نیرویی که ادراک و اراده می کند چیزی نمی تواند باشد .

در نتیجه طهارت قلب عبارت می شود از طهارت نفس آدمی در اعتقاد و اراده اش و زایل شدن پلیدی در این دو جهت ، یعنی جهت اعتقاد و اراده و برگشت آن به این است که قلب در آنچه که از معارف حقه درک می کند ثبات داشته باشد ، و دستخوش تمایلات سوء نگردد ، یعنی دچار شک نشود و بین حق و باطل نوسان نکند و نیز علاوه بر ثباتش در مرحله درک و اعتقاد ، در مرحله عمل هم که لازمه علم است بر حق ثبات داشته و به سوی هوای نفس متمایل نگردد و میثاق علم را نقض نکند و این همان رسوخ در علم است .

چون خدای سبحان راسخین در علم را جز این توصیف نکرده ، که راه یافته گانی ثابت بر علم و ایمان خویشند و دلهایشان از راه حق به سوی ابتغاء فتنه منحرف نمی شود ، پس معلوم شد این مطهرین همان راسخین در علمند.

و لیکن در عین حال نباید نتیجه ای را که این بیان دست می دهد اشتباه گرفت ، چون آن مقداری که با این ثابت می شود همین است که مطهرین ، علم به تاویل دارند و لازمه تطهیرشان این است که در علمشان راسخ باشند ، چون تطهیر دلهاشان مستند به خدا است و خدا هم هرگز مغلوب هیچ چیز واقع نمی شود .

لازمه تطهیرشان این است نه اینکه بگوییم راسخین در علم بدان جهت که راسخ در علمند دانای به تاویلند و رسوخ در علم سبب علم به تاویل است ، چون این معنا را بگردن آیه نمی توان گذاشت ، بلکه ، چه بسا از سیاق آیه بفهمیم که راسخین در علم جاهل به تاویلند ، چون می گویند :« آمنا به کل من عند ربنا- یعنی ما به قرآن ایمان داریم همه اش از نزد پروردگار ما است!»(۷/ال عمران) چه بفهمیم و چه نفهمیم ، علاوه بر اینکه ما می بینیم قرآن کریم مردانی از اهل کتاب را به صفت رسوخ در علم و شکر در برابر ایمان و عمل صالح توصیف کرده ، فرموده :« لکن الراسخون فی العلم منهم و المومنون یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک!» (۱۶۲/نسا) و با این کلام خود اثبات نکرده که در نتیجه رسوخ در علم دانای به تاویل هم هستند .

و همچنین آیه شریفه ای که می فرماید :« لا یمسه الا المطهرون!» (۷۹/واقعه) اثبات نمی کند که« مطهرون» همه تاویل کتاب را می دانند و هیچ تاویلی برای آنان مجهول

نیست و در هیچوقت به آن جاهـل نیسـتند بلکه از این معـانی ساکت است ، تنها اثبات می کنـد که فی الجمله تماسـی با کتاب یعنی با لوح محفوظ دارند اما چند و چون آن احتیاج بدلیل جداگانه دارد .

۵- چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟

یکی از اعتراضاتی که بر قرآن کریم وارد کرده انـد ، این است که قرآن مشـتمل است بر آیاتی متشابه ، با اینکه شـما مسـلمین ادعا دارید که تکالیف خلق تا روز قیامت در قرآن هست و نیز می گویید : قرآن قول فصل است ، یعنی کلامی است که حق و باطل را از یکـدیگر جدا می سازد ، در حالی که ما می بینیم هم مذاهب باطل به آیات آن تمسک می جویند و هم آن مذهبی که در واقع حق است و این نیست مگر به خاطر تشابه بعضی از آیات آن و این قابل انکار نیست ، که اگر همه آیاتش روشن و واضـح بود و این متشابهـات را نـداشت قطعـا غرضـی که از فرسـتادن قرآن منظور بود ، بهتر و زودتر به دست می آمـد و مـاده اختلاف و انحرافی نمی ماند و اگر هم اختلافی می شد زودتر آنرا قطع می کرد .

بعضـی از مفسـرین از این ایراد به وجوهی پاسـخ داده اند ، که بعضـی از آن پاسخ ها بسـیار سـست و بی پایه است ، مثل اینکه گفته اند : وجود متشابهات در قرآن ، باعث می شود که مسلمین در بدست آوردن حق و جستجوی آن رنج بیشتری برده و در نتیجه اجر بیشتری بدست آورند .

و یا گفته انـد اگر همه قرآن صـریح و روشن بود و مـذهب حق را واضـح و آشـکار معرفی می کرد دارنـدگان سایر مـذاهب(بخاطر تعصبی که نسبت به مذهب خود دارند،) از قرآن متنفر شده و اصلا توجهی به آن نمی کردند تا ببینند چه می گوید.

و هر گاه که مشتمل بر سخنانی متشابه و دو پهلو گردیده ، باعث شده که مخالفین به طمع اینکه آن آیات را دلیل مذهب خود بگیرنـد نزدیک ، بیاینـد و در قرآن غور و بررسـی کنند و در نتیجه بفهمند که مذهب خودشان باطل است و به مذهب حق پی ببرند .

و یا گفته اند قرآن در صورت در بر داشتن آیات متشابه ، باعث می شود که نیروی فکری مسلمین در اثر دقت در مطالب آن ، ورزیـده شود و بتدریـج از ظلمت تقلیـد در آمـده و به نور تفکر و اجتهـاد برسـند ، و این معنـا در تمام شؤون زنـدگی برایشان عادت شود که همواره نیروی عقل خود را به کار اندازند .

و یا گفته اند قرآن با دارا بودن آیات متشابه ، باعث شده است که مسلمین از

راههـای مختلفی به تاویـل دست یابنـد و به همین منظـور در فنـون مختلـف علمی از قبیـل علم لغت صـرف ، نحـو و اصول فقه متخصص گردند .

اینهـا پاسـخهای بیهوده ای است که به اشـکال ذکر شـده ، داده انـد ، که بـا کمترین نظر و دقت ، بیهودگی آن برای هر کسـی روشن می شود و آنچه که شایسـتگی برای ایراد و بحث دارد جوابهـای سه گانه زیر است : اول اینکه : کسـی بگویـد : خـدای تعالی قرآن را مشتمل بر متشابهات کرد تا دلهای مؤمنین را بیازماید و درجات تسلیم آنان را معین سازد و معلوم شود چه کسی تسـلیم گفتار خدا و مؤمن به گفته او است ، چه اینکه گفته او را بفهمد یا نفهمد و چه کسـی تنها تسلیم آیاتی است که برایش قابل درک است ، زیرا اگر همه آیات قرآن صریح و روشن بود ایمان آوردن به آن جنبه خضوع در برابر خدا و تسلیم در برابر رسولان خدا نمی داشت .

ولی این پاسخ درستی نیست ، برای اینکه خضوع یک نوع انفعال و تاثر قلبی است ، که در فرد ضـعیف ، آنجا که در برابر فرد قوی قرار می گیرد پیـدا می شود و انسـان در برابر چیزی خـاضع می شود که یـا به عظمت آن پی برده باشـد و یا عظمت آن ، درک او را عاجز ساخته باشـد ، نظیر قدرت و عظمت غیر متناهیه خدای سـبحان و سایر صـفاتش ، که وقتی عقل با آنها روبرو می شود عقب نشینی می کند ، زیرا احساس می کند که از احاطه به آنها عاجز است .

و اما چیزهایی که عقل آدمی اصـلا آنها را درک نمی کنـد و تنها باعث فریب خوردن آنان می شود ، یعنی باعث می شود که خیال کننـد آنها را می فهمنـد برخورد با اینگونه امور خضوع آور نیست و خضوع در آنها معنا ندارد ، مانند آیات متشابهی که عقل در فهم آن سرگردان است و خیال می کند آنرا می فهمد در حالی که نمی فهمد.

وجه دوم اینکه : گفته انـد قرآن بـدین جهت در بر دارنـده آیات متشابه است که تا عقل را به بحث و تفحص وا دارد و به این وسیله عقلها ورزیده و زنده گردند ، بدیهی است که اگر سر و کار عقول تنها با مطالب روشن باشد و عامل فکر در آن مطالب بکار نیفتد ، عقل مهمل و مهمل تر گشـته و در آخر بوته مرده ای می شود و حال آنکه عقل عزیزترین قوای انسانی است ، که باید با ورزش دادن تربیتش کرد.

این وجه هم چنگی به دل نمی زنـد برای اینکه خـدای تعـالی آنقـدر آیـات آفـاقی(درطبیعت) و انفسـی(در بـدن انسان) خلق کرده که اگر انسانهای امروز و فردا و میلیونها سال دیگر در آن دقت کنند به آخرین اسرارش نمی رسند .

و در کلام مجیدش هم به تفکر در آن آیات امر فرموده ، هم امر اجمالی که فرموده(در آیات آفاق و أنفس فکر کنید!) و هم بطور تفصیل که در مواردی خلقت

آسمانها و زمین و کوهها و درختان و جنبندگان و انسان و اختلاف زبانهای انسانها و الوان آنان را خاطرنشان ساخته است .

و نیز سفارش فرموده تا در زمین سیر نموده در احوال گذشتگان تفکر نمایند و در آیاتی بسیار تعقل و تفکر را ستوده و علم را مدح کرده ، پس دیگر احتیاج نبود که با مغلق گویی و آوردن متشابهات عقول را به تفکر وا دارد و در عوض فهم و عقل مردم را دچار گمراهی سازد و در نتیجه فهم ها و افکار بلغزد و مذاهب مختلفی درست شود .

وجه سوم اینکه : گفته اند انبیا علیهم السلام مبعوث شده اند برای همه مردم و در بین مردم همه رقم افراد وجود دارد ، هم انسان باهوش و هم کودن ، هم عالم و هم جاهل .

از سوی دیگر همه معارف در قیاس با فهم مردم یکسان نیستند و بعضی از معارف است که نمی شود آنرا با عبارتی روشن ادا کرد بطوری که همه کس آنرا بفهمد ، در امثال این معارف بهتر آن است طوری ادا شود که تنها خواص از مردم آنرا از راه کنایه و تعریض بفهمند و بقیه مردم مامور شوند که آن معارف را نفهمیده بپذیرند و به آن ایمان آورده ، علم آنرا به خدا واگذار کنند .

این وجه نیز درست نیست، برای اینکه کتاب خدا همانطور که آیات متشابه دارد ، محکمات نیز دارد ، محکماتی که باید معنای متشابهات را از آنها خواست و لازمه این مطلب آنست که در متشابهات مطلبی زاید بر آنچه محکمات از آنها درمی آورد نبوده باشد ، آنوقت این سؤال بی پاسخ می ماند ، که پس چرا در کلام خدا آیاتی متشابه گنجانده شده ، وقتی معانی آنها در محکمات بوده ، دیگر چه حاجت به متشابهات بود ؟ .

منشا اشتباه صاحبان این قول این است که معانی را دو نوع متباین فرض کرده اند ، یکی آن معانی که در خور فهم مخاطبین از عامه و خاصه و تیزهوش و کودن است ، که مدلول آیات محکمات است .

دوم آن معانی که سنخش طوری است که جز خواص ، آن معانی را درک نمی کنند زیرا معارفی است بس بلند ، و حکمتهایی است بسیار دقیق و نتیجه این اشتباه و خلط این است که آیات متشابه رجوعی به محکمات نداشته باشد ، با اینکه در سابق اثبات کردیم که این بر خلاف صریح آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می کنند و همچنین ادله دیگر .

پس آنچه که شایسته گفتن است این است که وجود متشابه در بین آیات قرآن ضروری است و ناشی از وجود تاویل به معنایی که کردیم و مفسر بودن آیات نسبت به یکدیگر است و اگر بخواهیم این معنا را روشن تر بیان کنیم و شما خواننده محترم هم

بهتر دریابی ، باید در جهات مختلفی که قرآن در آن جهات بیاناتی دارد بیشتر بایستیم و اموری را که قرآن کریم اساس معارف خود را بر آن پایه ها نهاده و عرض نهایی را که از آن معارف داشته ، در نظر بگیریم ، و آن پنج امر است :

اول اینکه : خدای سبحان در کتاب مجیدش فرموده : این کتاب تاویلی دارد که معارف و احکام و قوانین و سایر محتویات آن دائر مدار آن تاویل است ، و این تاویلی که تمامی آن بیانات متوجه آن است امری است که فهم مردم معمولی چه تیزهوش و چه کودن از درک آن عاجز است ، و کسی نمی تواند آنرا دریابد ، بجز نفوس پاکی که خدای عز و جل پلیدی را از آنها دور کرده است ، و تنها اینگونه نفوس می توانند به تاویل قرآن دست یابند ، و این نقطه نهایی آن هدفی است که خدای عزوجل برای انسان در نظر گرفته ، خدائی که دعای بشر را مستجاب نموده ، اگر بخواهند در ناحیه علم ، به علم کتابش هدایتشان کند دعایشان را می پذیرد ، کتابی که بیانگر هر حقیقتی است و کلید این استجابت همان تطهیر الهی است ، همچنان که خودش فرمود: « ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم!» (۶/مائده)

و در این فرمایش خود اعلام کرد که نقطه نهایی هدف از خلقت انسانها همان تشریع دین و بدنبالش تطهیر الهی است .

و این کمال انسانی مانند سایر کمالات که خدا و عقل به سوی آن دعوت می کنند چیزی نیست که تمامی افراد به آن برسند و جز افرادی مخصوص به آن دست نمی یابند هر چند که از همه بشر دعوت شده تا بسوی آن حرکت کنند ، پس تربیت یافتن به تربیت دینی تنها در افرادی مخصوص به نتیجه می رسد و آنان را به درجه کامل از طهارت نفس می رساند و ما بقی را به بعضی از آن درجات می رساند که البته بر حسب اختلاف مردم در استعداد ، آن درجات نیز مختلف است .

مساله طهارت نفس عینا مانند داشتن تقوا در مرحله عمل است ، که خدای تعالی تمامی افراد بشر را به آن دعوت کرده و فرموده :« اتقوا الله حق تقاته!»(۱۰۲/ال عمران) و لیکن حق تقوا که همان کمال آن و نهایت درجه آنست ، جز در افرادی معدود حاصل نمی شود و آنچه در مابقی مردم حاصل می شود درجات پائین تر از آن حد است(الامثل فالامثل) همه اینها به خاطر اختلافی است که مردم در فهم و طبیعت خود دارند و این مختص مساله طهارت نفس و تقوا نیست ، بلکه تمامی کمالهای اجتماعی از حیث تربیت و دعوت همینطور است ، آن کسی که بنیانگذار یک اجتماع است تمامی افراد را به بالاترین درجه هر کمالی دعوت می کند و می خواهد که مثلا ـ در علم ، در صنعت ، در ثروت ، در آسایش و سایر کمالات مادی و معنوی به نهایت درجه آن برسند ؟ ولی آیا

می رسند ؟ نه بلکه تنها بعضی از افراد جامعه به آن می رسند و ما بقی بر حسب استعدادهای مختلف به درجات پائین تر آن دست می یابند و در حقیقت امثال این غایات ، کمالاتی است که جامعه به سوی آن دعوت می شود ، نه تک تک افراد ، به طوری که هیچ فردی از آن تخلف نداشته باشد .

دوم اینکه : قرآن قاطعانه اعلام می دارد که تنها راه رسیدن انسانها به این هدف این است که نفس انسان را به انسان بشناسانند ، و به این منظور او را در ناحیه علم و عمل تربیت کنند .

در ناحیه علم به این قسم که حقایق مربوط به او را از مبدأ گرفته تا معاد به او تعلیم دهند ، تا هم حقائق عالم ، و هم نفس خود را ، که مرتبط با حقایق و واقعیات عالم است بشناسد و در این صورت شناختی حقیقی نسبت به نفس خود می یابد .

و اما در ناحیه عمل به این قسم که قوانین صالح اجتماعی را بر او تحمیل کنند تا شؤون زندگی اجتماعیش صالح گردد ، و مفاسد زندگی اجتماعی ، او را از برخورداری از علم و عرفان باز ندارد و بعد از تحمیل آن قوانین یک عده تکالیف عبادی بر او تحمیل کنند ، که در اثر تکرار و مواظبت بر عمل به آن ، نفسش و سویدای دلش متوجه مبدأ و معاد شود و به عالم معنا و طهارت نزدیک و مشرف گردد و از آلودگی به مادیات و پلیدیهای آن پاک شود .

خواننده عزیز ، اگر در آیه شریفه :« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!»(۱۰/فاطر) دقت کند ، و آنچه از آن فهمید با بیانی که ما در آیه : « و لکن یرید لیطهرکم!»(۶/مائده) داشتیم ، و همچنین با آیه :« علیکم انفسکم، لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!»(۱۰۵/مائده) و آیه :« یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات!»(۱۱/مجادله) و آیاتی دیگر که نظیر این آیات است ، ضمیمه کند ، آنوقت غرض الهی از تشریع دین و هدایت انسان به سوی خود و راهی که به این منظور پیش گرفته ، برایش روشن می شود .

از این بیان یک نتیجه مهم به دست می آید و آن این است که : قوانین اجتماعی اسلام در حقیقت مقدمه است برای تکالیف عبادی و خود آنها مقصود اصلی نیستند و تکالیف عبادی هم مقصود بالاصل نیست ، بلکه آن نیز مقدمه برای معرفت خدا و آیات او است .

در نتیجه کمترین اخلال یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام و عبودیت آن و فساد نامبرده نیز باعث اختلال معرفت خواهد بود .

استنتاج این نتیجه از آن بیان بسیار روشن است ، تجربه هم صحت این نتیجه را

ثابت می کند ، برای اینکه چهارده قرن از صدر اسلام می گذرد و دیدیم که فساد از چه راهی در شؤون دین اسلام پیدا شد و از کجا آغاز شد .

اگر کمی دقت بفرمائید خواهید دید که هر فسادی پیدا شده ، ریشه اش انحراف از احکام اجتماعی اسلام بوده(وقتی امت اسلام از در خانه آنکسی که باید به حکم خدا و تصریح رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم زمامدارشان باشد ، به در خانه دیگران منحرف شدند ، از همان زمان بتدریج در احکام عملی اسلام دست اندازی و در آخر در معارف و عقاید اسلام نیز دسیسه شد. مترجم.) تا آنجا که معارف اسلام از همه جای زندگی بشر بیرون رفت .

و ما قبلاـ متذکر شدیم که فتنه هائی که در اسلام پیدا شد ، از ناحیه پیروی متشابهات و تاویل خواهی آن بود و این عمل انحرافی تا عصر حاضر ادامه یافته است.

سوم اینکه : اساس هدایت اسلام(در مقابل سایر هدایتها) بر اساس علم و معرفت است ، نه تقلید کورکورانه .

دین خدا می خواهد تا جائی که افراد بشر ظرفیت و استعداد دارند علم را در دلهایشان متمرکز کند ، چون همانطور که در گفتار قبلی گفتیم غرض دین ، معرفت است و این غرض حاصل نمی شود مگر از راه علم و چگونه اینطور نباشد ؟ با اینکه در میان کتب وحی هیچ کتابی و در بین ادیان آسمانی هیچ دینی نیست که مثل قرآن و اسلام مردم را به سوی تحصیل علم تحریک و تشویق کرده باشد .

و همین اساس باعث شده است که قرآن کریم ، اولا : حقایقی از معارف را بیان نموده و در ثانی : احکام عملیه ای را هم که تشریع کرده همه را به آن معارف مرتبط سازد و به عبارت دیگر نخست انسان را به خود او چنین معرفی نموده ، که موجودی است که خدا او را به دست قدرت خود خلق کرده و در خلق کردنش و بقایش ملائکه و سایر مخلوقات خود را واسطه قرار داده و برای خلقت و بقای او آسمان و زمین و گیاهان و حیوانات و مکان و زمان و هزاران شرایط دیگر را پدید آورده است .

و نیز به او بفهماند که خواه ناخواه به سوی معاد و میعاد رهسپار است و همه تلاشش به سوی پروردگار است و سرانجام خدای را دیدار خواهد کرد و خدا سزای اعمالش را می دهد ، یا به سوی بهشت و یا به سوی آتشش راه می نماید ، این یک عده از معارف کتاب خدا است که مربوط به عقاید است .

آن گاه به انسان می فهماند اعمالی که او را به سعادت بهشت می رساند چگونه اعمالی است و آن اعمالی که او را به شقاوت آتش دچار می کند چیست؟ یعنی برایش احکام عبادی و قوانین اجتماعی را شرح می دهد ، این هم یک عده دیگر از معارف کتاب

خدا است .

طایفه دیگر بیاناتی است که برای بشر شرح می دهد ، که این احکام و قوانین اجتماعی که گفتیم تو را به سعادتت می رساند مرتبط به طایفه اول است و به منظور سعادت بشر تشریع شده ، چون دستوراتی است که مشتمل بر خیر دنیایی و آخرتی بشر است ، این هم طایفه سوم .

آنگاه این معنا به خوبی برایت روشن می گردد که طایفه دوم به منزله مقدمه است برای طایفه اول و طایفه اول به منزله نتیجه است برای طایفه دوم و طایفه سوم به منزله رابطی است که دو طایفه اول را به هم مربوط می سازد و دلالت آیات قرآن بر این سه طایفه واضح است احتیاج ندارد که ما آنها را دسته بندی کنیم.

چهارم اینکه فهم عامه بشر بیشتر با محسوسات سر و کار دارد و لذا نمی تواند ما فوق محسوسات را به آسانی درک کند و مرغ فکر خود را تا بام طبیعت پرواز دهد . افراد انگشت شماری هم که از راه ریاضتهای علمی توانسته اند فهم خود را ترقی داده به ادراک معانی و کلیات قواعد و قوانین موفق شوند وضعشان به خاطر اختلاف وسائل این توفیق ، مختلف است و به همین جهت فهم آنان در درک معانی خارج از حس و محسوسات ، بشدت مختلف شده است و این اختلاف از نظر مراتب ، دامنه عریضی دارد که احدی نمی تواند این اختلاف را انکار کند .

این نیز قابل انکار نیست که هر معنا از معانی که به انسان القا شود ، تنها و تنها از راه معلومات ذهنی او صورت می گیرد(مانند معلوماتی که در خلال زندگیش کسب نموده،) حال اگر معلومات ذهنی او همه از قماش محسوسات باشد و ذهن او تنها با محسوسات مانوس باشد ، ما نیز می توانیم مساله معنوی خود را ، از طریق محسوسات به او القا کنیم و تازه این القا به مقدار کشش فکریش در محسوسات امکان پذیر است ، مثلا لذت نکاح را برای کودکی که کشش فکریش به این امر محسوس نرسیده به شیرینی عسل یا حلوا ممثل کنیم و اگر فکرش به معانی کلی هم می رسد همین لذت نکاح را به آن معانی کلیه و به قدری که فکرش ظرفیت دارد ممثل می سازیم .

پس دسته اول ، معانی را هم با بیان حسی درک می کنند و هم با بیان عقلی ، ولی دسته دوم تنها با بیان حسی می توانند معانی را درک نمایند .

و از آنجائی که هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد و باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند و نیز از آنجائی که قرآن مشتمل بر تاویل بود ، لذا این سه خصوصیت باعث شد بیانات قرآن کریم جنبه مثل به خود بگیرد.

به این معنا که ، قرآن کریم آنچه از معانی که معروف و شناخته شده ذهن مردم

است گرفته ، معارفی را که برای مردم شناخته شده نیست در قالب آن معانی در می آورد، تا مردم آن معارف را بفهمند ، نظیر اینکه خود ما مردم ، اجناس خود را با سنگ و کیلو و مثقال می سنجیم ، با اینکه هیچ مناسبتی بین انگور و آهن نیست ، نه شکل آهن را دارد و نه حجم آنرا ، ولی همینکه از نظر سنگینی مناسبتی بین آندو هست آنرا با این می سنجیم .

آیات قرآنی که در سابق به آن استشهاد کردیم و یکی از آنها آیه :« انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم!»(۳و۴/زخرف) بود ، هر چند این نکته را صریحا بیان نکرده و به کنایه و اشاره برگذار نموده و لیکن به این اشاره اکتفا نکرده و آنرا با یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان فرموده است : « انزل من السماء ماء، فسالت اودیه بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله، کذلک یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کذلک یضرب الله الامثال!»(۱۷/رعد)

و با این آیه شریفه خاطرنشان کرده : که حکم این مثل در همه افعال خدا جاری است ، همانطور که در گفته هایش جاری است .

پس فعل خدا هم مانند گفتارش حق است و منظورش از گفتار و کردار ، خود حق است، چیزی که هست هم در گفتارش و هم در کردارش اموری همراه است که مقصود اصلی نیستند و سودی هم ندارند و اتفاقا این امور چشم گیرتر از خود حق است ، ولی دوامی ندارد و بزودی باطل و زایل می شود و تنها حق باقی می ماند ، که برای مردم سودمند است ، مگر آنکه آن حق هم معارض با حقی مهم تر و سودمندتر شود ، که در این فرض حق مهم تر حق کوچک تر را باطل می کند و این در گفتار خدا نظیر آیه متشابه است ، که متضمن معنایی است حق و مقصود بالاصاله ، ولی با کلماتی ادا شده که آن کلمات معنای دیگری را به ذهن می آورد معنایی باطل که مقصود بالاصاله نیست و با مراجعه به آیات محکم قرآن ، معنای باطل از بین می رود ، و آنچه حق است محقق می شود :« لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون!»(۸/انفال) و این دو پهلو سخن گفتن قرآن برای آن است که حق را محقق و باطل را زایل سازد .

گفتار ما در باره افعال خدا نیز همین گفتاری است که در باره کلام خدا گفتیم(خدای عزوجل کارهایی می کند که ظاهر آن مقصود اصلی نیست ، مقصود غیر ظاهر است ، ولی چیزی نمی گذرد که آن ظاهر از بین می رود ، و واقع و باطن عمل آشکار می شود. مترجم.)

و کوتاه سخن اینکه آنچه از آیه شریفه استفاده می شود این است که معارف

حقه الهیه مثل آبی است که خدا از آسمان می فرستد و این آب فی نفسه تنها آب است و بس ، نه کمیت آن منظور است و نه کیفیت و لیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می بارد ، هر زمینی مقداری معین می گیرد یکی کمتر و یکی بیشتر و این اندازه ها اموری است که در خود سرزمین است ، اصول معارف و احکام عمل دین و مصالح آن احکام که در سابق ذکر شد نیز همینطور است ، در آنجا گفتیم این مصالح روابطی است که احکام را با معارف حقه مرتبط می کند ، این حکم خود آن مصالح است ، با قطع نظر از بیان لفظی و اما همین مصالح وقتی به صورت حکم و در قالب لفظ در می آید چه بسا همراه با زوائدی باشد ، که به منزله کف سیل است و مثل آن کف ، ظهور و بروزی و جلوه ای دارد ، اما چیزی نمی گذرد که از بین می رود و آنچه حاکی از مصالح است باقی می ماند ، نظیر احکامی که قرار است در آینده نسخ شود ، که ظاهر عبارتش و آیه ای که متضمن آن حکم است اقتضا می کند که حکم نامبرده همیشگی باشد و لیکن آیه ناسخ که حکمی دیگر می آورد ظهور آن آیه را باطل می کند و می فهماند که حکم منسوخ مصلحتش تا امروز بود و از این به بعد حکمی دیگر دارای مصلحت است .

این نسبت به خود آن معارف و واقعیت آنها بود ، با قطع نظر از ورودش در وادی الفاظ .

و اما از حیث ورودش در ظرف الفاظ و دلالت آنها ، دیگر آن بی رنگی و بی قیدی واقعی را ندارد ، همچنان که آن باران بی قید و رنگ و بی کمیت و کیفیت وقتی وارد در وادی های زمین شد ، بی قیدی خود را از دست داده ، هر وادی بقدر ظرفیتش از آن گرفته ، سیل های کوچک و بزرگ و بزرگتر راه می اندازد ، سیلهائی که هم اندازه هایش مختلف است و هم شکلش معارف هم وقتی در وادی الفاظ درآمد ، به شکل و اندازه قالب های لفظی در می آید و این شکل و اندازه ها هر چند منظور صاحب کلام هست ، اما در عین حال می توان گفت همه منظور او نیست ، بلکه در حقیقت مثال و قالبی است که معنایی مطلق و بی رنگ و شکل را تمثیل می کند ، مشتی است از آن خروار و نمونه ای است از آن بسیار .

در نتیجه همین الفاظ وقتی از ذهن های افراد مختلف عبور می کند ، هر ذهنی از آن الفاظ چیزهایی می فهمد ، که عینا مانند کف سیل ، مقصود اصلی نیست.

چون ذهن ها به خاطر معلوماتی که در طول عمر کسب کرده و با آن انس گرفته در معانی الفاظ دخل و تصرف می کند و بیشتر این تصرف ها در معناهائی است که برای صاحب ذهن مانوس و مالوف نبوده ، مانند معارف اعتقادیه و مصالح احکام و ملاکات آنها ، که بیانش گذشت .

و امـا در احکـام و قوانین اجتماعی از آنجائی که ذهن با آنها مانوس است ، در آنها دخل و تصـرفی نمی کنـد ، مگر اینکه باز بخواهـد از ملاـک هـا و دلائـل آنهـا سـر درآورد ، از همینجـا روشن می شـود که متشابهـات قرآن آیـاتی است که مشـتمل بر ملاکـات احکـام و متعرض اصول عقایـد است ، نه آیاتی که صـرفا احکام و قوانین دینی را بیان می کنـد و نامی از ملاکات و علل آنها نمی برد .

پنجم اینکه از بیان سابق ما این به دست آمـد که بیانات لفظی قرآن ، مثلهائی است برای معارف حقه الهیه و خدای تعالی برای اینکه آن معـارف را بیـان کنـد ، آنها را تا سـطع افکار عامه مردم تنزل داده و چاره ای هم جز این نیست ، چون عامه مردم جز حسیات را درک نمی کنند ، ناگزیر معانی کلیه را هم باید در قالب حسیات و جسمانیات به خورد آنان داد .

و از سـوی دیگر دو محـذور بزرگ در این میـان پیش می آیـد یعنی در جـایی که سـر و کـار گوینـده بـا کـودک است ، اگر بخواهـد زبان کودکی بگشایـد ، و مطابق فهم او سـخن بگوید ، یکی از دو محذور هست، برای اینکه شـنونده یا به ظاهر کلام گوینده اکتفا نموده و تنها همان جنبه محسوس آن را می گیرد ، در این صورت غرض گوینده حاصل نمی شود .

چون غرض گوینـده این بود که شـنونده از مثـال به ممثـل منتقل شود ، نمی خواست صـرفا خبری داده باشـد و اگر شـنونده به ظاهر کلام اکتفا نکرده و بخواهد خصوصیات ظاهر کلام را که در اصل معنا دخالتی ندارند رها نموده ، به معانی مجرده منتقل شود ، ترس این هست که عین مقصود او را نفهمد ، بلکه یا زیادتر و یا کمتر آنرا بفهمد .

مثلا وقتی گوینده ای بشنونده خود می گوید :« شاهنامه آخرش خوش است!» و یا می گوید:« آفرین شبروان در صبح است!» و یا به گفته« صـخر» تمثل جسـته می گوید:« أهم بامر الحزم لا أستطیعه و قد حیل بین العیر و النزوان!» شنونده اش با سابقه ذهنی ای که بـا این مثلهـا و با معنای ممثل آن دارد(اگر داشـته باشـد!) مثل را از همه خصوصـیاتی که همراه دارد لخت و مجرد می کنـد و می فهمـد که منظور گوینـده این است که حسن تاثیر هر عملی بعد از فراغت از آن عمل و پیدا شدن آثارش معلوم می شود ، نه در حین سرگرمی بعمل ، چون در حین عمل و تحمل مشقت آن ، قدر و اندازه عمل خود را تشخیص نمی دهد .

و همچنین در معنائی که شعر صخر آنرا ممثل می سازد و اما اگر سابقه ذهنی از معنای ممثل نداشته باشد و به الفاظ شعر و مثل اکتفا کند پی به معنای ممثل نبرده ،

خیال می کند شنونده دارد به او خبری را می دهد و بر فرضی هم که تنها به الفاظ اکتفا نکند ، باز آنطور که باید نمی تواند تشخیص دهد که چه مقدار مثل را تجرید کند ، یعنی تا چه اندازه خصوصیات مثل را طرح نموده و چه مقدارش را برای فهم مقصود محفوظ بدارد .

گوینده هیچ راه گریزی از این دو محذور ندارد ، مگر اینکه معانی ای را که می خواهد ممثل و مجسم کند در بین مثلهایی مختلف متفرق نموده ، در قالب هایی متنوع در آورد ، تا خود آن قالب ها مفسر و بیانگر خود شود و بعضی بعض دیگر را توضیح دهد ، در نتیجه شنونده بتواند با معارضه انداختن بین قالب ها : اولا : بفهمد که بیانات و قالب ها همه مثلهائی است که در ماورای خود حقایقی ممثل دارد و منظور و مراد گوینده منحصر در آنچه از لفظ محسوس می شود نیست . ثانیا : بعد از آنکه فهمید عبارات و قالب ها مثلهائی برای معانی است ، بفهمد چه مقدار از خصوصیات ظاهر کلام را باید طرد کند و چه مقدارش را محفوظ بدارد و این نکته را از ظاهر کلام بفهمد ، به این معنا که کلام طوری باشد که روشن سازد که فلان خصوصیت که در آن جمله دیگر است، منظور نیست و آن جمله بفهماند فلان خصوصیت در این ، زیادی است .

گوینده علاوه بر این ، باید مطالبی را که در گفتارش مبهم و دقیق است با ایراد داستانهای متعدد و مثلهای بسیار و متنوع روشن سازد و این امری است که در تمامی لسانها و همه لغات دائر است و اختصاص به یک قوم و یک زبان و دو زبان و یک لغت و دو لغت ندارد ، چون این قریحه هر انسانی است که وقتی احتیاج وادارش به سخن گفتن می کند و باز احتیاج پیدا می کند بعضی از خصوصیات را که در یک قصه غلط انداز و موهم خلاف مقصود است نفی کند ، همین خصوصیت را در قصه ای دیگر و یا مثلی دیگر نفی می کند .

پس تا اینجا روشن شد که قرآن کریم هم مانند هر کلامی دیگر باید مشتمل بر آیات متشابه باشد و باید تشابهی را که بحکم ضرورت در یک آیه هست در آیه ای دیگر از آیات محکمات ، آن تشابه را برطرف سازد ، پس با این بیان پاسخ از اشکالی که به قرآن متوجه کرده اند(که چرا مشتمل بر متشابهات است ؟ و اینکه تشابه مخل بر فرض هدایت و بیانگری است،) بخوبی داده شد و از همه مطالبی که تاکنون خاطرنشان کردیم و بحث های طولانی که تاکنون ایراد نمودیم ، چند نکته روشن گردید :

۱- آیات قرآنی دو قسم است، یکی محکمات و دیگری متشابهات. آنکه مشتمل بر مدلولی متشابه است، جزء آیات متشابه و آنکه هیچ تشابهی در

مدلولش نیست، محکم است.

۲- تمام قرآن چه محکمش و چه متشابهش تاویل دارد و اینکه تاویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست ، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی ، که نسبتش به معارف و مقاصد بیان شده با لفظ ، نسبت ممثل است به مثال و اینکه تمامی معارف قرآنی مثلهائی است که برای تاویل نزد خدا زده شده است .

۳- فهم و درک تاویل برای مطهرین یعنی راسخین در علم امکان دارد.

۴- بیانات قرآنی مثلهایی است که برای معارف و مقاصد آن زده شده و این غیر از نکته دوم است ، در نکته دوم می گفتیم معارف قرآن مثلهایی است برای تاویل و در اینجا می گوییم بیانات قرآنی مثلهایی است برای معارف آن.

۵- واجب است قرآن مشتمل بر کلماتی متشابه باشد و چاره ای جز آن نیست، همچنان که لازم است آیات محکم نیز داشته باشد .

۶- محکمات قرآن ام الکتابند، که متشابهات را باید بدانها ارجاع داد و بیانش را از آنها خواست.

۷- محکم بودن و متشابه بودن دو وصف نسبی است، یعنی ممکن است یک آیه برای عامه مردم متشابه باشد و برای خواص محکم و نیز ممکن است به خاطر اختلاف جهات، مختلف شود، یعنی ممکن است آیه ای از آیات قرآنی از یک جهت محکم و از جهت دیگر متشابه باشد و در نتیجه نسبت به آیه ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداریم، هر چند که اگر هم می داشتیم محذوری و اشکالی پیش نمی آمد.

۸- واجب بود آیات قرآن طوری نازل می شد که یکدیگر را تفسیر کنند. (همچنان که همینطور نازل شده است. مترجم.)

۹- قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و وابسته بر یکدیگر است و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا کسی بگوید این مستلزم آنست که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شده باشد و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست و یا کسی دیگر بگوید این نظیر عموم ، مجاز می شود و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است ، نه ، بلکه همه آن معانی ، معانی مطابقی است ، که لفظ آیات بطور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد ، چیزی که هست هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه ای از فهم و درک است .

توضیح اینکه : خدای تبارک و تعالی فرموده :« اتقوا الله حق تقاته!» (۱۰۲/ال

عمران) و در این آیه خبر داده است از اینکه تقوا که عبارت است از : خویشتن داری از هر عمل زشتی که خدا از آن نهی کرده و انجام هر عمل نیکی که خدا بدان امر نموده ، دارای مراتبی است .

مرتبه ای دارد که نامش مرتبه حق تقوا است ، و از این تعبیر فهمیده می شود که تقوا مراتبی پائین تر از این هم دارد ، پس تقوا که به وجهی همان عمل صالح است ، مراتب و درجاتی دارد که بعضی فوق بعض دیگر است .

و نیز فرموده :« ا فمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله و ماویه جهنم و بئس المصیر، هم درجات عند الله و الله بصیر بما یعملون!» (۱۰۲و۱۰۳/ال عمران)

بطوری که ملاحظه می کنید در این آیه بیان کرده که مردم چه صالح و چه طالح، همگی درجات و مراتبی دارند ، دلیل اینکه گفتیم مراد درجات اعمال است جمله آخر آیه است ، که می فرماید : خدا به آنچه می کنید بینا است .

نظیر این آیه که از نظر خواننده گذشت آیه شریفه :« و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون!»(۱۹/احقاف) است ، و باز آیه شریفه :« و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما یعملون!»(۱۳۲/انعام) است ، و آیات کریمه قرآنی در این معنا بسیار است و در بین آنها آیاتی است که دلالت می کند بر این که درجات بهشت و درکات دوزخ هم ، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است.

این هم معلوم است که عمل از هر نوعی که باشد برخاسته از علم است ، که آن نیز از اعتقاد مناسب قلبی منشا می گیرد ، خدای تعالی هم علیه کفر یهود و فساد باطن مشرکین و نفاق منافقین از مسلمانان و نیز بر ایمان عده ای از انبیا و مؤمنین به اعمال آنان استدلال کرده و چون آیات مربوطه به این استدلال بسیار زیاد است سخن را با ذکر آنها طول نمی دهیم ، و خلاصه اش را می گوییم که از این آیات برمی آید : عمل هر چه باشد ناشی از علمی است که مناسب آن است و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت می کند و همانطور که علم در عمل اثر می گذارد ، عمل هم در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می شود و یا اگر موجود باشد باعث ریشه دار شدن آن در نفس می گردد ، همچنان که قرآن کریم فرموده:

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین!»(۶۹/عنکبوت)

و نیز فرموده:

« و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین!»(۹۹/حجر) و نیز فرموده:

« ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوآی ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزؤن!» (۱۰/روم) و نیز فرموده:

« فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما کانوا

یکذبون!»(۷۷/توبه)

و آیات قرآنی در این معنا نیز بسیار است ، که همه دلالت می کند بر اینکه : عمل چه صالح باشد و چه طالح ، آثاری در دل دارد ، صالحش معارف مناسب را در دل ایجاد می کند و طالحش جهالتها را که همان علوم مخالفه با حق است!

و نیز فرموده:« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!» (۱۰/فاطر)

و این آیه شریفه در باب عمل صالح و علم نافع ، کلامی است جامع ، که می فهماند کار هر کلام نیکو یعنی هر اعتقاد حق ، این است که به سوی خدای عزوجل صعود کند و صاحبش را به خدا نزدیک بسازد و کار عمل صالح هم این است این اعتقاد و علم حق را در بالا- رفتن کمک کند و معلوم است که بالا- رفتن علم این است که لحظه به لحظه از جهل و شک و تردید ، خالص گشته و توجه نفس بدان ، کامل گردد و قلب توجه خود را بین علم و چیزهای دیگر تقسیم نکند(زیرا این تقسیم همان شرک مطلق است!)

پس هر قدر خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کاملتر شود ، صعود و ارتفاع علم شدیدتر و سریع تر می شود .

لفظ آیه هم خالی از دلالت بر این معنا نیست، برای اینکه از بالا- رفتن کلمه طیب ، تعبیر به صعود کرده و از بالا بردن عمل تعبیر به رفع نموده ، اولی در مقابل نزول بکار می رود و دومی در مقابل نهادن .

صعود و ارتفاع دو وصفند و هر چیزی که از پائین به بالا- حرکت می کند به این دو ، توصیف می شود زیرا چنین متحرکی همواره نسبتی با دو نقطه آغاز و انجام حرکتش دارد ، وقتی حرکت شروع شد نسبت به نقطه آغاز صاعد و رافع است و در برگشتن به آن نقطه ، نازل و فرود آینده می باشد .

پس زمانی تعبیر به صعود می کنیم که بخواهیم بگوییم فلان کس قصد دارد به فلان نقطه از بلندی برسد و یا نزدیک شود و زمانی تعبیر به رفع می کنیم که بخواهیم بگوییم از نقطه پایین جدا و از آن دور شد .

پس عمل صالح ، انسان را از دلبستگی به دنیا دور می کند و نفس آدمی را سرگرم به زخارف دنیا ننموده و او را به پراکندگی افکار و معلوماتی متفرق و فانی مبتلا نمی سازد و هر چه رفع و ارتفاع بیشتر باشد ، قهرا صعود و تکامل عقائد حق نیز بیشتر و معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شکوک خالص تر می شود .

این نیز معلوم است که همانطور که گفتیم عمل صالح دارای مراتب و درجاتی است .

پس هر درجه از عمل صالح به تناسب وصفی که دارد کلم طیب را بالا برده ، علوم و معارف حقه الهیه را صعود می دهد ، همچنانکه عمل غیر صالح به هر مقدار از زشتی که دارد انسان را پست نموده ، علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته تر می کند.(در تفسیر آیه شریفه:« اهدنا الصراط المستقیم!» در المیزان مطالبی در این باره بیان شده است.)

پس معلوم شد که مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خدای تعالی مراتب مختلفی از علم و عمل دارند و لازمه اختلاف این مراتب این است که آنچه اهل یک مرتبه ، تلقی می کند و می پذیرد ، غیر آن چیزی باشد که اهل مرتبه دیگر تلقی می کند ، یا بالاتر از آن است و یا پائین تر .

خدای سبحان هم بندگان خود را به اصنافی گوناگون تقسیم کرده و هر صنفی را دارای علم و معرفتی می داند ، که در صنف دیگر نیست .

طایفه ای را مخلصین معرفی نموده ، علم واقعی به اوصاف پروردگارشان را مختص آنان می داند و می فرماید :« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین!» (۱۵۹و ۱۶۰/صافات) و نیز علم و معرفت هایی دیگر به ایشان نسبت می دهند که ان شاء الله بیانش می آید .

طایفه ای دیگر را به نام موقنین نامیده و مشاهده ملکوت آسمانها و زمین را خاص آنان دانسته ، می فرماید :« و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین!»(۷۵/انعام)

طایفه ای را به عنوان منیبین معرفی کرده و تذکر را مخصوص آنان دانسته می فرماید:« و ما یتذکر الا من ینیب!»(۱۳/غافر)

طایفه ای را عالمین خوانده و تعقل مثلهای قرآن را به آنان مختص کرده ، می فرماید:« و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون!»(۴۳/عنکبوت)

و گویا منظور از عالمان همان اولو الالباب و متدبرین است چون در آیه:« ا فلا- یتدبرون القرآن؟ و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!»(۸۲/نسا) می فرماید : « چرا در قرآن تدبر نمی کنند، اگر این قرآن از ناحیه غیر خدای تعالی بود هر آینه در آن اختلافی بسیار می یافتند!» و نیز در آیه:« ا فلا- یتدبرون القرآن؟ ام علی قلوب اقفالها!» (۲۴/محمد)مردم را توبیخ نموده می فرماید:« چرا در قرآن تدبر نمی کنند؟ مگر بر در دلهایشان قفل زده شده؟» و برگشت مضمون این سه آیه شریفه به یک معنا است و آن معنا عبارت است از علم به متشابه قرآن و اینکه چگونه آنرا به محکم قرآن برگردانند .

طایفه دیگر مطهرین اند ، که خدای تعالی ایشان را مخصوص به علم تاویل کتاب

کرده و فرموده :« انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون!» (۷۹/واقعه)

طایفه ای دیگر را عنوان اولیای خدا داده ، کسانی هستند که واله و شیدا در عشق خدایند و از خصایص ایشان این موهبت است که به هیچ چیزی جز خدای سبحان توجهی ندارند و بهمین جهت جز از خدا نمی ترسند و به خاطر هیچ چیز اندوهگین نمی گردند ، در باره آنان فرموده:« الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون!»(۶۲/یونس)

و نیز طایفه ای را بنام متقربین طایفه ای بنام مجتبین عده ای را بنام صدیقین جمعی را صالحین گروهی را مؤمنین نامیده و برای هر طایفه ای مرتبه ای از علم و ادراک قائل شده ، که به زودی در محلهای مناسب از این مختصات بحث خواهیم کرد .

و نیز در مقابل عناوین پسندیده و مقامات بلندی که ذکر شد ، عناوین ناستوده و مقامات پستی را برای طوایفی ذکر نموده و برای هر طایفه ای مختصاتی از علم و معرفت را شمرده است .

طایفه ای را کافرین گروهی را منافقین جمعی را فاسقین عده ای را ظالمین و امثال این نامیده و نشانه هایی از سوء فهم و پستی ادراک نسبت به آیات خدا و معارف حقه او اثبات کرده که به منظور اختصار فعلا از شرح آنها صرفنظر نموده ، ان شاء الله در طول کتاب در خلال بحثهایی که پیش می آید متعرض آنها می شویم .

۱۰- اینکه قرآن کریم از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصادیق و بیان حال مصادیقش دامنه ای وسیع دارد ، پس هیچ آیه ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد ، بلکه با هر موردی که با مورد نزولش متحد باشد و همان ملاک را داشته باشد جریان می یابد ، عینا مانند مثلهایی است که اختصاص به اولین موردش ندارد ، بلکه از آن تجاوز کرده شامل همه موارد مناسب با آن مورد نیز می شود و این معنا همان اصطلاح معروف جری است.

(۱)

تحلیل روایات مربوط به: تفسیر واقعی و تفسیر به رای

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۴۹

در تفسیر صافی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت کرده که فرمود: هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند خدا مجلسی از آتش برایش فراهم کند.

مؤلف :این معنا را هم شیعه نقل کرده و هم سنی و در معنای این حدیث احادیثی دیگر نیز از آن جناب و از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده .

از آن جمله در کتاب منیه المرید از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت کرده که فرمود : هر کس در باره قرآن بدون علم چیزی بگوید خدا جایگاه او را آتش قرار دهد.

مؤلف : این روایت را ابو داود هم در سنن خود نقل کرده .

و نیز در همان کتاب از آنجناب روایت آورده که فرمود : کسی که در باره قرآن بدون علم ، چیزی بگوید روز قیامت با افسار و دهنه ای از آتش ، لگام شده می آید .

و باز در همان کتاب از آنجناب روایت کرده که فرمود : کسی که در باره قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم گفته باشد ، باز به خطا رفته است .

مؤلف : این روایت را ابو داوود و ترمذی و نسائی هم آورده اند .

و باز در همان کتاب از آنجناب آمده که فرمود : از مهمترین خطری که من می ترسم متوجه امتم شود ، و بعد از من ایشان را گمراه کند ، این است که قرآن را بر غیر مواضعش تطبیق دهند.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر ، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود ، کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند ، اگر هم تصادفا تفسیرش درست از آب در آید اجر نمی برد و اگر به خطا رود از آسمان دورتر خواهد شد(یعنی دوریش از خدا بیش از دوریش از آسمان خواهد بود!)

و در همان کتاب از یعقوب بن یزید از یاسر از حضرت رضا علیه السلام روایت آورده که فرمود: رأی دادن در باره کتاب خدا کفر است!

مؤلف : در این معنا روایاتی دیگر نیز در کتابهای کمال الدین و توحید و تفسیر عیاشی و غیر آنها وارد شده است .

و اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: هر کس قرآن را با رأی خود تفسیر کند ... ، منظور از رأی اعتقادی است که در اثر اجتهاد به دست می آید ، گاهی هم کلمه رأی بر سخنی اطلاق می شود که ناشی از هوای نفس و استحسان باشد و بهر حال

از آنجا که کلمه نامبرده در حدیث اضافه بر ضمیر ها شده ، فهمیده می شود که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نخواسته است مسلمانان را در تفسیر قرآن از مطلق اجتهاد نهی کند، تا لازمه اش این باشد که مردم را در تفسیر قرآن مامور به پیروی روایات وارده از خود و از ائمه اهل بیتش علیهم السلام کرده باشد، آنطور که اهل حدیث خیال کرده اند .

علاوه بر اینکه اگر منظور آن جناب چنین چیزی بوده باشد روایت نامبرده با آیات بسیاری که قرآن را عربی مبین می خواند و یا به تدبر در آن امر می کند و همچنین با روایات بسیاری که دستور می دهد هر روایتی را باید عرضه به قرآن کرد ، منافات خواهد داشت .

بلکه خواسته است از خودسری در تفسیر نهی کند ، چون گفتیم کلمه رأی را بر ضمیر ها اضافه کرده و این اضافه اختصاص و انفراد و استقلال را می رساند .

پس خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا نموده ، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند ، برای اینکه کلام خدا با کلام بشری فرق دارد .

ما وقتی یک جمله کلام بشری را می شنویم از هر گوینده ای که باشد بدون درنگ قواعد معمولی ادبیات را در باره آن اعمال نموده کشف می کنیم که منظور گوینده چه بوده و همان معنا را به گردن آن کلام و گوینده اش می گذاریم و حکم می کنیم که فلانی چنین و چنان گفته ، همچنان که این روش را در محاکم قضائی و اقرارها و شهادتها و سایر جریانات آنجا معمول می داریم ، باید هم معمول بداریم ، برای اینکه کلام آدمی بر اساس همین قواعد عربی بیان می شود ، هر گوینده ای به اتکای آن قواعد سخن می گوید و می داند که شنونده اش نیز آن قواعد را اعمال می کند و تک تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته تطبیق می دهد.

و اما بیان قرآنی، بر این مجرا جریان ندارد ، بلکه کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند ، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی علیه السلام شاهد بر مراد دیگری است .

پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از بکار بردن قواعد عربیت می فهمیم اکتفا نموده ، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آنرا مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم به معنائی که از آن یک آیه به دست می آید تمسک کنیم ، همچنان که آیه شریفه :« ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!»(۸۲/نسا) به همین معنا اشاره نموده و می فرماید تمامی آیات قرآن بهم پیوستگی دارند.

بنا بر آنچه گفته شد تفسیر به رأی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه ای که بخواهند با آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند و خلاصه نهی از طریقه کشف است ، نه از مکشوف و بعبارتی دیگر از این نهی فرمود که بخواهند کلام او را مانند کلام غیر او بفهمند ، هر چند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید ، شاهد بر اینکه مراد آن جناب این است ، روایت دیگری است که در آن فرمود : کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم بگوید باز خطا کرده و معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن رأی جز بدین جهت نیست که طریقه ، طریقه درستی نیست ، و منظور از خطا کردن خطای در طریقه است ، نه در خود آن مطلب و همچنین حدیث عیاشی که در آن فرمود : اگر هم سخن درست بگوید اجر نمی برد .

مؤید این معنا وضع موجود در عصر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم است ، چون در آن ایام قرآن کریم هنوز تالیف و جمع آوری نشده بود ، آیات و سوره های آن در دست مردم متفرق بود و به همین جهت نمی توانستند تک تک آیات را تفسیر کنند ، چون خطر وقوع در خلاف منظور ، در کار بود .

و حاصل سخن این شد که آنچه از آن نهی شده این است که ، کسی خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند و به فهم خود اعتماد کند و به غیر خود مراجعه نکند .

و لازمه این روایات این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جسته و به دیگران نیز مراجعه کند و آن دیگران لابد یا عبارتست از سایر آیات قرآن و یا عبارت است از احادیث وارده در سنت ، شق دوم نمی تواند باشد ، برای این که مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتی با دستور خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا رجوع کنید و اخبار را بر آن عرضه کنید، منافات دارد ، پس باقی نمی ماند مگر شق اول ، یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به خود قرآن مراجعه نمود .

با این بیان ، حال سخنانی که در باره حدیث بالا یعنی حدیث تفسیر به رأی زده اند روشن می شود ، چون در معنای این حدیث ، أقوال مختلف شده است و در این جا برای آگاهی خواننده ده قول را نقل می کنیم .

اول : منظور از تفسیر به رأی تفسیر کسی است که اطلاعی از علوم مقدماتی ندارد .

چون وقتی می توان آیات قرآنی را تفسیر کرد که علوم دیگری که به قول سیوطی در اتقان پانزده علم است، فرا گرفته باشیم ، وی گفته آن پانزده علم عبارتند از:

۱- نحو ، ۲ - صرف ، ۳ - اشتقاق ، ۴ - معانی ، ۵ - بیان ، ۶ - بدیع ، ۷ -

قرائت ، ۸ - اصول دین ، ۹ - اصول فقه ، ۱۰ - اسباب نزول ، ۱۱ - قصص ، ۱۲ - ناسخ و منسوخ ، ۱۳ - فقه ، ۱۴ - آگاهی و احاطه به خصوص احادیثی که مجملات و مبهمات قرآن را بیان می کند ، ۱۵ - علم موهبت. منظور سیوطی از علم موهبت آن علمی است که حدیث نبوی زیر بدان اشاره نموده و می فرماید :« من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم یعلم!»

دوم اینکه : گفته اند مراد این حدیث پرداختن به تفسیر آیات متشابه است ، چون تفسیر آن آیات را کسی بجز خدا نمی داند .

سوم اینکه : گفته انـد منظور از آن ، تفسیری است که یک مطلب فاسـد زیر بنای آن باشـد ، به اینکه مـذهبی فاسـد را اصل و تفسیر قرآن را تابع آن قرار داده ، بهر طریقی که باشد هر چند نادرست و ضعیف ، آیات را بر آن مذهب حمل کند(خلاصه اینکه نخواهد بفهمد قرآن چه می گوید ، بلکه بخواهد بگوید قرآن هم سخن مرا می گوید. مترجم.)

چهارم اینکه : بطور قطع بگوید مراد خدای تعالی از فلان آیه این است ، بدون اینکه دلیلی در دست داشته باشد .

پنجم اینکه : منظور از تفسیر به رأی تفسیر به هر معنای دل خواهی است که سلیقه و هوای نفس خود مفسر آنرا بپسندد .

این پنج وجه را سیوطی در کتاب اتقان از ابن النقیب نقل کرده و ما بدنبال آن وجوهی دیگر را می آوریم و آن این است:

ششم اینکه : گفته انـد : منظور از تفسیر به رأی این است که در بـاره آیات مشـکل قرآن چیزی بگوئیم و معنایی بکنیم که در مذاهب صحابه و تابعین سابقه نداشته باشد. چنین عملی متعرض خشم خدا شدن است .

هفتم اینکه : گفته انـد : منظـور از تفسیر به رأی این است که در بـاره معنـای آیه ای از قرآن چیزی بگـوییم که بـدانیم حق بر خلاف آن است(این دو وجه را ابن الأنباری نقل کرده است.)

هشـتم اینکه : مراد از تفسیر به رأی ، بـدون علم در باره قرآن سـخن گفتن است و خلاصه تفسیر به رأی این است که در باره آیه ای از آیـات قرآن از پیش خـود معنـایی کنیم ، بـدون اینکه یقین و اطمینـان داشـته باشـیم به اینکه این معنـا حق است ، یا خلاف آن .

نهم اینکه : تفسیر به رأی ، تمسک به ظاهر قرآن است. صاحبان این قول کسانی هسـتند که معتقدند آیات قرآن ظهور ندارد ، بلکه در مورد هر آیه باید روایاتی را پیروی کرد که از معصوم رسیده و در مدلول خود صریح باشد ، بنا بر این در حقیقت از

قول قرآن کریم پیروی نشده ، بلکه از احادیث پیروی شده ، و در حقیقت تنها معصومین علیهم السلام هستند که حق تفسیر کردن قرآن را دارند .

دهم اینکه : تفسیر به رأی عبارت است از تمسک به ظاهر قرآن. صاحبان این مسلک معتقدند به اینکه آیات قرآن ظهور دارد و لیکن ظهور آنرا ما نمی فهمیم ، بلکه تنها معصوم علیه السلام می فهمد .

این بود وجوه ده گانه ای که در معنای تفسیر به رأی ذکر کرده اند و چه بسا بتوان بعضی از آنها را به بعضی دیگر ارجاع داد و به هر حال هیچیک از این وجوه دلیلی به همراه ندارند .

بدیهی است که بطلان بعضی از آنها خود به خود روشن است و بعضی دیگر با در نظر گرفتن مباحث قبلی ، بطلانش روشن می گردد و ما با تکرار آن مباحث سخن را طول نمی دهیم .

کوتاه سخن ، اینکه آنچه از آیات و روایات به دست می آید مثل آیه :« ا فلا یتدبرون القرآن...!» (۸۲/نسا) و آیه :« الذین جعلوا القرآن عضین!»(۹۱/حجر) و آیه :« ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا ا فمن یلقی فی النار خیر ام من یاتی آمنا یوم القیمه!»(۴۰/فصلت) و آیه « یحرفون الکلم عن مواضعه!»(۴۶/نسا) و آیه :« و لا تقف ما لیس لک به علم!»(۳۶/اسرا) و آیاتی دیگر هم که آنرا تایید می کند ، این است که نهی در روایات ، مربوط به طریقه تفسیر است ، نه اصل تفسیر ، می خواهد بفرماید کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می شود تفسیر نباید کرد .

وجه تایید آیاتی که نقل شد این است که از آیه ۸۲ سوره نساء بر می آید که بین کلام خدا و کلام مخلوقات فرق است و به همین جهت در آیه ۹۱ سوره حجر کسانی را که قرآن را پاره پاره می کنند و در سوره حم سجده آیه ۴۰ کسانی را که در آیات خدا الحاد می ورزند و در آیه ۴۶ سوره نساء کسانی را که آیات خدا را تحریف می کنند و در آیه ۳۶ سوره اسراء اشخاصی را که پیروی بدون علم می کنند ، مذمت فرموده است .

معلوم می شود کلام خدا با سایر کلام ها فرق دارد ، این نیز معلوم است که فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ و چیدن جملات و به کار بردن فنون ادبی و صناعات لفظی ، نیست، برای اینکه قرآن هم ، کلامی است عربی ، که همه آنچه در سایر کلمات عربی رعایت می شود در آن نیز رعایت شده و در خود قرآن آمده که« و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، لیبین لهم!»(۴/ابراهیم) و نیز آمده:« و هذا لسان عربی مبین!» (۱۰۳/نحل) و نیز آمده:« انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون!» (۳/زخرف)

بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است ، مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است ، توضیح اینکه ما انسانها به خاطر ارتباطی که با عالم طبیعت داریم و در عالم ماده پدید آمده و در آن زندگی می کنیم و در آخر هم در آن می میریم ، ذهنمان مانوس با مادیات شده ، از هر معنائی ، مفهوم مادی آنرا می فهمیم و هر مفهومی را با مصداق جسمانیش منطبق می سازیم ، مثلا وقتی از یک نفر مثل خود کلامی بشنویم ، کلامی که حکایت از حال امری می کند بعد از آنکه معنای کلام را فهمیدیم ، آنرا بر مصداقی حمل و منطبق می کنیم که معهود ذهن ما و نظام حاکم در آن است ، چون می دانیم گوینده کلام غیر این مصداق را در نظر نگرفته ، چون او هم انسانی است مثل ما و خودش هم از چنین کلامی غیر آنچه ما فهمیدیم نمی فهمد ، و غیر آنرا هم نمی فهماند و در نتیجه همین نظام ، نظامی است که حاکم در مصداق است و همین نظام حاکم در مصداق ، در مفهوم هم جاری است ، چه بسا می شود که به مفهوم کلی استثنا می زند و یا مفهوم یک حکم جزئی را تعمیم می دهد ، یا به هر نحوی دیگر ، در مفهوم دخل و تصرف می کند که ما این تصرفات را ، تصرف قرائن عقلیه غیر لفظیه می نامیم .

مثال این تصرفات اینکه وقتی می شنویم شخصی عزیز و بزرگ و ثروتمند می گوید:« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه!»(۲۱/حجر) نخست معنای مفردات کلامش را می فهمیم ، سپس مفهوم مجموع کلام آنرا هم می فهمیم ، آنگاه در مرحله تطبیق کلی بر مصداق حکم می کنیم که حتما این شخص هزاران انبار در قلعه هائی محکم دارد ، که مالامال از اشیا و کالا است ، چون هر کس انبار و خزینه درست می کند برای همین منظور درست می کند و نیز حکم می کنیم به اینکه آن اشیا و کالاها عبارتست از طلا و نقره و اثاث خانه و زیور آلات و سلاحهای جنگی ، چون چنین چیزهائی را در انبارها و خزینه ها حفظ می کنند .

و هیچ بنظر ما نمی رسد که آن اشیا ، زمین و آسمان و خشکی و دریا و ستارگان و انسانها باشند ، چون هر چند اینها نیز اشیاء هستند و کلمه« ان من شی ء» شامل آنها هم می شود و لیکن اینها انبار کردنی نیستند و روی هم انباشته نمی شوند و به همین جهت حکم می کنیم به اینکه منظور گوینده از کلمه شی ء همه چیز نیست بلکه بعض افراد شی ء است ، نه مطلق شی ء و غیر محصور آن و همچنین حکم می کنیم به اینکه منظورش از خزائن اندکی از بسیار است .

پس در این مثال ، نظام موجود در مصداق باعث شد دامنه گسترده کلمه شی ء و نیز کلمه خزائن بطور عجیبی برچیده شود .

آنگاه وقتی می شنویم که خدای تعالی هم چنین کلامی را بر رسول گرامیش

نازل کرده و فرموده:« و ان من شـی ء الا عنـدنا خزائنه!» اگر ذهن ما از آن سـطح پائین و معمولی و ساده اش بالاتر نیایـد ، عینا همان تفسـیری که برای آن کلام بشـری کردیم ، برای این کلام الهی خواهیم کرد ، با اینکه هیچ علمی و دلیلی بر تفسـیر خود نداریم ، تنها مدرک مان این است که ما از چنین عبارتی چنین معنایی می فهمیم .

و اما اگر کمی ذهن خود را از آن سـطح پائین ترقی دهیم و بفهمیم که خدای تعالی تنها مال را خزینه نمی کند ، و مخصوصـا وقتی ببینیم که دنبال آن جمله می فرمایـد :« و ما ننزله الا بقدر معلوم!»(۲۱/حجر) و نیز می فرماید:« و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها !»(۵/جاثیه) حکم خواهیم کرد بر اینکه مراد از کلمه « شـی ء» رزق ، یعنی آب و نان است ، و مراد از نـازل کردن آب و نـان ، نـازل کردن باران است ، چون فهم ما از عبارت نازل شـدن از آسـمان چیزی به جز باران نمی فهمد .

در نتیجه خزینه شـدن همه چیز نزد خـدا و سپس نـازل شـدن آن به انـدازه های معین در نظر ما کنایه از انباشـته شـدن آب در آسمان و سپس نازل شدن آن به زمین برای آماده شدن موارد غذائی خواهد بود .

این تفسـیر هم مثل تفسـیر اول تفسـیر به رأی و بدون علم است ، چون هیچ سندی بر طبق آن نیست ، تنها دلیل ما این است که ما چیزی بجز باران سراغ نداریم که از آسمان نازل شود .

پس دلیل ما بر این تفسیر ، عدم علم است ، نه علم به عدم و اینکه چیزی به جز باران نازل شدنی نیست .

باز اگر سـطح فکر را بالاتر ببریم و بخواهیم به هیـچ وجه در باره قرآن سـخن بـدون علم نگوئیم و اطلاق کلام قرآنی را بدون علم بر هیـچ مصـداقی حمـل ننموده ، بلکه به اطلاـقش بـاقی بگـذاریم و مثلاـ در مورد همین آیه ای که به عنوان مثال آوردیم بگـوئیم : این آیه در مقـام بیـان مسـاله خلقت است ، چیزی که هست چـون می دانیم موجـودات یکی پس از دیگری خلق می شونـد ، فرزنـدان انسان و حیوان بعـد از پـدران و مادران : و تخم گیاهان بعـد از گیاهان و درختان موجود می گردنـد ، همه و همه در زمین موجود می شونـد و از آسـمان نازل نمی گردنـد ، حکم می کنیم که جمله:« و ان من شـی ء الا عندنا خزائنه ...!» کنایه است از اینکه موجودات در موجود شـدن مطیع اراده خدایند و اراده خدا بمنزله مخزنی است که تمامی کائنات و آفریده ها در آن مخزونند و از آنها تنها موجودی هستی می پذیرد که مشیت خدا بر موجود شدن آن تعلق گرفته باشد .

ولی این تفسیر هم بطوری که ملاحظه می کنید تفسـیر به رأی است و نظری است که ما می دهیم و هیچ دلیل و سـندی بر آن نداریم ، به جز همان که گفتیم

موجودات زمینی از آسمان نمی افتند ، چون به نظر ما نزول ، همان افتادن از بالا به پائین است و ما از نزول های دیگر آگاهی نداریم .

و اگر در کلماتی که خدای تعالی در کتاب مجیدش در معرفی اسما ، صفات ، افعال خود ، فرشتگان ، کتب ، رسولان ، قیامت و متعلقات قیامتش ، آورده دقت نموده و نیز در حکمت احکامش و ملاکات آنها تامل کنیم آن وقت بخوبی خواهیم دید که آنچه ما در تفسیر آن کلمات با به کار بردن قرائن عقلیه اظهار می داشتیم همه اش از قبیل تفسیر به رأی و پیروی غیر علم و تحریف کلام از مواضعش بود .

در بحث پیرامون محکم و متشابه نیز گفتیم که بیانات قرآنی بالنسبه به معارف الهیه همان جنبه ای را دارد ، که امثال با ممثلات دارند و این بیانات قرآنی در آیاتی متفرق شده و در قالب های مختلفی ریخته شده ، تا نکات دقیقی که ممکن است در هر یک از آن آیات نهفته باشد ، به وسیله آیات دیگر تبیین شود و به همین جهت بعضی از آیات قرآنی شاهد بعضی دیگر است و یکی مفسر دیگر است و اگر جز این بود امر معارف الهیه در حقایقش مختل می ماند و ممکن نبود که یک مفسر در تفسیر یک آیه گرفتار قول بغیر علم نشود ، که بیانش گذشت .

از اینجا روشن می شود که تفسیر به رأی به بیانی که کردیم خالی از قول بدون علم نیست ، همچنانکه در حدیث دیگری بجای« من فسر القرآن برأیه...!» آمده بود:« من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوا مقعده من النار!»

بنا بر این از همینجا این معنا نیز روشن می شود که تفسیر به رأی باعث ظهور تنافی در بین آیات قرآن می شود .

چون ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آنها موجود است به هم می خورد و در نتیجه یک آیه قرآن در جائی غیر از آنجا که دارد واقع می شود ، و نیز یک کلمه آن در غیر آنجائی که دارد قرار می گیرد و لازمه این آن است که بعضی از آیات قرآن و یا بیشتر آن به معنای خلاف ظاهرش تاویل شود .

همانطور که دیدیم جبری مسلکان آیاتی را که ظهور در اختیار انسانها دارد تاویل کردند و در مقابل آنان مفوضه هم آیاتی را که ظهور در قدر و محدود بودن اختیار آدمیان دارد تاویل نمودند .

این کار منحصر در جبری مذهبان و مفوضه نیست، بلکه غالب مذاهب اسلامی گرفتار تاویل در آیات قرآنی شدند و هر آیه ای را که موافق با نظرشان نبود تاویل کردند و اگر کسی از ایشان می پرسید : آخر آیه ای که شما تاویلش کردید ظهور در غیر این معنا دارد ، در پاسخ می گفتند که قرائن عقلی هم برای خود قرینه ای است که باید به حکم آن

از ظاهر یک کلام صرف نظر نموده و آنرا بر معنای خلاف ظاهرش حمل کرد و این همان تاویل است که قرآن از آن نام برده است .

سخن کوتاه اینکه تفسیر به رأی باعث می شود ترتیب آیات خدا از بین رفته و در هم و بر هم شود و هر یک منظور و مقصود آن دیگری را نفی کند و در نهایت مقصود هر دو از بین برود ، چون به حکم خود قرآن در قرآن هیچ اختلافی نیست و اگر اختلافی در بین آیات پیدا شود تنها و تنها بخاطر اختلال نظم آنها ، و در نتیجه اختلاف مقاصد آنها است .

و این همان است که در بعضی از روایات از آن به عبارت ضرب بعضی قرآن به بعض دیگر تعبیر شده ، مانند روایات زیر:

در کافی و در تفسیر عیاشی از امام صادق از پدر بزرگوارش علیه السلام روایت آمده که فرمود : هیچ کس بعضی از قرآن را به بعضی دیگرش نمی زند مگر آنکه کافر می شود .

در معانی و محاسن با اسناد و در تفسیر عیاشی از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که : هیچکس نیست که بعض از قرآن را به بعض دیگر زند جز آنکه کافر شود .

صدوق علیه الرحمه می گوید: من از ابن الولید از معنای این حدیث پرسیدم ، او گفت : زدن بعضی از قرآن به بعضی دیگر این است که وقتی از تو تفسیر آیه ای را می پرسند به تفسیری که مربوط به آیه ای دیگر است پاسخش گوئی .

مؤلف : پاسخ ابن الولید به مرحوم صدوق کمی ابهام دارد و دو پهلو است ، چون ممکن است مقصودش آن روشی بوده باشد که در بین اهل علم معمول است ، که در مناظرات خود یک آیه را به جنگ با آیه ای دیگر می اندازند و با تمسک به یکی ، آن دیگری را تاویل می کنند و هم ممکن است مقصودش این بوده باشد که ، کسی بخواهد معنای یک آیه را از آیات دیگر استفاده کند و خلاصه آیات دیگر را شاهد بر آیه مورد نظرش قرار دهد .

اگر منظور ابن الولید معنای اول باشد درست است و ضرب بعض قرآن به بعض دیگر است و اگر معنای دوم مقصود باشد ، سخن باطلی گفته و دو روایت نامبرده آنرا دفع می کنند .

و در تفسیر نعمانی آمده که به سندی که به اسماعیل بن جابر دارد از او نقل کرده که گفت : من از ابا عبد الله جعفر بن محمد علیهماالسلام شنیدم که می فرمود : خدای تبارک و تعالی محمد صلی الله علیه وآله وسلّم را فرستاد و به وسیله او انبیا را ختم نمود ، پس دیگر بعد از او پیغمبری نخواهد آمد و کتابی بر او نازل کرد و به وسیله آن کتاب کتب آسمانی را ختم نمود و دیگر کتابی نخواهد آمد و در آن کتاب اشیائی را

حلال و چیزهائی را حرام کرد، پس حلال محمد حلال است تا روز قیامت و حرام او حرام است تا روز قیامت ، در آن کتاب شرع شما و خبر امت های قبل از شما و بعد از شما است و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم این کتاب را علم اوصیایش قرار داد ، علمی که همواره در آنان باقی است ، ولی مردم(اهل سنت) آنان را ترک نمودند .

با اینکه اوصیای رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شاهدان بر اهل هر زمانند، مردم از این حضرات رو گردانیده و غیر آنان را پیروی کردند و بطور خالص اطاعتشان نموده، کار را به جائی رساندند که یک فرد شیعه و کسی که نسبت به والیان حقیقی یعنی همان اوصیای پیغمبر ، اظهار ولایت می کرد و علوم ایشان را طلب می نمود ، دشمن خود می شمردند و مصداق این آیه شدند که می فرماید : «فنسوا حظا مما ذکروا به و لا تزال تطلع علی خائنه منهم!»(۱۳/مائده)

برای اینکه اینان در اثر دور شدن از علم اوصیا ، خودسرانه به تفسیر قرآن پرداختند و پاره ای از قرآن را به پاره ای دیگر زدند ، به آیه ای که نسخ شده تمسک کردند به خیال اینکه ناسخ است ، به آیه ای متشابه تمسک کردند ، به گمان اینکه آیه ای محکم است ، به آیه ای که مخصوص به موردی معین است برای اثبات مطلبی عام استدلال کردن ، به خیال اینکه آن آیه عام است و به اول یک آیه احتجاج کردند و علت تاویل آنرا رها نمودند و هیچ توجهی به آغاز و انجام آیه ننموده ، موارد و مصادرش را نشناختند ، چون نخواستند به اهل قرآن رجوع نمایند ، در نتیجه هم گمراه شدند و هم گمراه کردند .

و شما(که خداوند رحمتتان کند!) متوجه باشید ، کسی که از کتاب خدا ناسخ را از منسوخ ، خاص را از عام ، محکم را از متشابه ، احکام جایز را از احکام حتمی ، مکی را از مدنی تشخیص نمی دهد و از اسباب نزول آیات ، کلمات و جملات مبهم قرآن و علمی که در مساله قضا و قدر در آن هست ، آگاهی از آنچه باید تقدیم و یا تاخیر داشت بی بهره است ، آیات روشن را از عمیق ، ظاهر را از باطن ، ابتدا را از انتها ، سؤال را از جواب ، قطع را از وصل ، مستثنا را از مستثنا منه ، تمیز نمی دهد و آنچه صفت است برای حوادث گذشته ، از آنچه صفت برای بعد است فرق نمی گذارد ، مؤکد را با مفصل ، عزیمت را با رخصت ، مواضع واجبات و احکام را مخلوط می کند ، حلال را به جای حرام می گیرد(حرامی که ملحدین در آن هلاک شدند!) و نمی داند فلان جمله مربوط به ما قبل و یا ما بعد است و یا اصلا ربطی به قبل و بعد ندارد ، چنین کسی عالم به قرآن و اصلا اهل قرآن نیست .

و هر جا و هر وقت کسی را دیدید که مدعی چنین معرفتی است بدانید که

مدعی ای بی دلیل و کاذبی حیله گر است ، که می خواهد بر خدا و رسولش افترا ببندد و ماوای او جهنم است که بدترین سرانجام است .

در نهج البلاغه و احتجاج آمده که امام امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود :

- روزگاری خواهد آمد که مردم در اثر مداخله بیجا در آیات قرآن و مراجعه نکردن به خاندان وحی کارشان به جائی می رسد که مساله ای به یکی از قضات اسلام عرضه می شود و در آن مساله به رأی خود حکمی می کند و سپس عین همین مساله در نوبتی دیگر به قاضی دیگر عرضه می شود و این قاضی حکمی بر خلاف حکم قاضی اول می نماید ، آنگاه قضات در مورد آن مساله اختلاف نموده و وقتی آن کسی که این قضات را به قضاوت نصب کرده همگی را احضار نموده ، رأی آنان را می پرسد و با اینکه می فهمد آرای آنها مختلف است ، همه آن آرا را تصویب می کند ، با اینکه یک خدا دارند ، و پیامبرشان و کتابشان یکی است!

آیا خدای سبحان دستورشان داده به اینکه اختلاف کنند و آیا در این اختلاف خدا را اطاعت می کنند؟ و یا خدا از آن نهیشان کرده؟ و نافرمانی او می کنند؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش ناقص بوده؟ خدا ، ایشان را به کمک طلبیده تا دین ناقص او را تکمیل کنند؟ و یا شرکای خدایند و به خود این حق را می دهند که هر چه بگویند ، خدا به گفتار آنان رضایت دهد؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش کامل بوده ولی رسول اسلام در ابلاغ آن کوتاهی کرده است؟ کدام یک از این بهانه ها را می توانند داشته باشند؟ با اینکه خدای سبحان می فرماید :« ما فرطنا فی الکتاب من شی ء و فیه تبیان کل شی ء!»(۳۸/انعام) و نیز فرموده : که آیات این کتاب بعضی مصدق بعضی دیگر است ، و در آن هیچ اختلافی نیست:« و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا !»(۸۲/نسا) و نیز قرآن ظاهری زیبا و معجزه آسا و باطنی عمیق دارد ، اعجوبه ای است که عجائبش بشمار نمی آید و غرائبش تمام شدنی نیست و هیچ ظلمتی جز به وسیله آن برطرف نمی شود .

مؤلف : بطوری که ملاحظه می فرمائید این روایت صراحتا اعلام می دارد که هر نظریه دینی باید منتهی به قرآن گردد و اینکه فرمود :« و فیه تبیان کل شی ء!» نقل به معنای آیه ای است از قرآن .

و در الدر المنثور است که ابن سعد و ابن الضریس(در کتاب فضائلش) و ابن مردویه ، از عمرو بن شعیب ، از پدرش ، از جدش ، روایت آورده اند که گفت : روزی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم با شدت خشم نزد مردمی رفت که داشتند خودسرانه قرآن را تفسیر می کردند ، فرمود : امتهای قبل از شما هم بخاطر همین روشی که شما پیش

گرفته اید گمراه شدند ، آنها هم در اثر زدن بعضی از کتاب را به بعضی دیگر ، هلاك شدند ، خدای تعالی کتاب را نازل نکرده که شما به خاطر بعضی از آن بعضی دیگر را تکذیب کنید ، بلکه نازل کرد تا بعضی مصدق بعض دیگر باشد پس هر چه از قرآن فهمیدید همان را بگوئید و هر چه را نفهمیدید علمش را به عالمش واگذارید .

باز در همان کتاب از احمد بطریق دیگر از عمرو بن شعیب از پدرش ، از جدش روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شنید قومی در آیات قرآنی با یکدیگر مجادله می کنند ، فرمود:« کسانی که پیش از شما بودند بواسطه همین گفتگوها هلاك شدند ، زیرا پاره ای از کتاب الهی را به پاره دیگر زدند ، کتاب خدا نازل شده که بعضی تصدیق بعض دیگر را کند ، شما به پاره ای از آن ، پاره دیگر را تکذیب نکنید ، آنچه می دانید بگوئید و آنچه را که به آن جاهلید علمش را به دانایش واگذار کنید!»

مؤلف : این روایات بطوری که ملاحظه کردید عبارت ضرب القرآن بعضه ببعض را در مقابل تصدیق بعض القرآن بعضا قرار داده ، معلوم می شود منظور از ضرب القرآن این است که کسی بین مقاماتی که معانی آیات دارند خلط کند و در ترتیبی که بین مقاصد هست اخلال وارد آورد ، مثلا محکم را متشابه و متشابه را محکم بداند و یا خطاهایی از این قبیل مرتکب شود .

پس تکلم به رأی پیرامون قرآن و قول به غیر علم که در روایات گذشته بود و ضرب بعض القرآن ببعض که در این روایات آمد ، همه می خواهند یک چیز را بفهمانند و آن این است که برای درک معنای قرآن از غیر قرآن استمداد نجویید.

حال اگر بپرسی چگونه منظور از روایات نامبرده نهی از مراجعه به غیر قرآن در فهم قرآن است ؟ با اینکه هیچ شکی نیست که اولا قرآن برای فهمیدن مردم نازل شده، به شهادت اینکه فرمود :« انا انزلنا علیك الکتاب للناس!»(۴۱/زمر) و نیز فرموده :« هذا بیان للناس!» (۱۳۸/ال عمران) و از این قبیل آیات بسیار است و هیچ شکی نیست در اینکه مبین این قرآن رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم است .

همچنان که فرمود:« و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم!» (۴۴/نحل) و آن جناب این کار را برای صحابه انجام داد و تابعین هم از صحابه گرفتند ، آنچه صحابه و تابعین از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم برای ما نقل کرده اند بیانی است نبوی که به حکم قرآن نمی توان به آن بی اعتنائی نموده نادیده اش گرفت .

و اما آنچه صحابه و تابعین پیرامون قرآن گفته اند بدون اینکه به آن جنابش استناد دهند ، هر چند حکم اخبار نبوی را ندارد و چون آن احادیث حجت نیست ، اما این قدر هست که قلب بدان سکونت می یابد ، برای اینکه آنچه برای ما در باب تفسیر

آیات می گویند ، یا بدون سند از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم به گوششان خورده و یا ذوق سلیمی که از بیان و تعلیم آن جناب برایشان حاصل شده به سوی آن تفسیر هدایتشان کرده و همچنین آنچه که شاگردان تابعین و علمای اعصار بعد در باب تفسیر گفته اند .

و چگونه می توان گفت معانی قرآن بر این اشخاص مخفی مانده ، با اینکه هم به عربیت آشنا و مسلط بودند و هم سعی داشتند آنرا از مصدر رسالت بگیرند و هم به شهادت تاریخ نهایت جهد خود را در فقه دین مبذول می داشتند و تاریخ نمونه هایی از تلاش آنانرا ضبط کرده است .

از همینجا روشن می شود که عدول از طریقه و سنت آنان و خروج از جماعتشان و تفسیر کردن آیه ای از آیات قرآن را به تفسیری که در کلمات آنان دیده نمی شود بدعت در دین است و نباید چنین تفسیری را اعتنا کرد و اگر در باره آیه ای از آیات چیزی از آنان بدست نیامد ، باید از تفسیر آن سکوت کرد و آن آیه را نفهمیده باقی گذاشت .

هر چند که اقوال و آرائی که از آنان به یادگار مانده برای هر کس که بخواهد قرآن را بفهمد کافی است ، چون کلمات آنان بالغ بر هزاران روایت را تشکیل داده و تنها سیوطی آن روایات را هفده هزار حدیث دانسته ، که یا از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نقل شده و یا از صحابه و یا از تابعین .

در پاسخ از این سؤال می گوئیم ما در سابق هم گفتیم که آیات قرآن عموم افراد بشر از کافر و مؤمن از آنان که عصر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را درک کردند و آنان را که درک نکردند دعوت می کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تامل کنند ، در بین آن آیات ، خصوصا آیه :« ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!»(۸۲/نسا) دلالت روشنی دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبر و بحث پیرامون آن می تواند آنرا درک کند و اختلافی که در ابتدا و به ظاهر در آیات آن می بیند برطرف سازد و با اینکه این آیه در مقام تحدی و بیان اعجاز قرآن است ، معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ایشان بدانیم ، حتی معنا ندارد که در چنین مقامی آنرا مشروط به بیان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بدانیم .

چون آنچه این آیه شریفه بیان نموده یا معنایی است موافق با ظاهر آیه که خود الفاظ آیه ، آن معنا را می فهماند ، هر چند که احتیاج به تدبر و بحث داشته باشد و یا معنایی است که ظاهر آیه نامبرده آنرا نمی رساند .

خلاصه کلام ، اینکه می فرماید : چرا در قرآن تدبر نمی کنید منظورش معنایی

است خلاف ظاهر این عبارت ، چنین سخنی مناسب مقام تحدی نیست و حجت با آن تمام نمی شود و این بسیار روشن است .

بله ، البته جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلا و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم آنرا از قرآن کریم استخراج کند ، همچنانکه خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده و فرموده :« ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا!»(۷/حشر) و در این معنا آیاتی دیگر نیز هست و همچنین جزئیات قصص و معارفی از قبیل مساله معاد .

و از همینجا روشن می شود که شان پیامبر در این مقام تنها و تنها تعلیم کتاب است و تعلیم عبارت از هدایت معلمی خبیر نسبت به ذهن متعلم است و کارش این است که ذهن متعلم را به آن معارفی که دستیابی به آن برایش دشوار است ارشاد کند و نمی توان گفت تعلیم عبارت از ارشاد به فهم مطالبی است که بدون تعلیم ، فهمیدنش محال باشد ، برای اینکه تعلیم آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است ، نه ایجاد کردن راه و آفریدن مقصد ، معلم در تعلیم خود می خواهد مطالب را جوری دسته بندی شده تحویل شاگرد دهد که ذهن او آسانتر آنرا دریابد و با آن مانوس شود و برای درک آنها در مشقت دسته بندی کردن و نظم و ترتیب دادن قرار نگرفته ، عمرش و موهبت استعدادش هدر نرفته و احیانا به خطا نیفتد .

و این آن حقیقتی است که امثال آیه : « و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم!»(۴۴/نحل) و آیه: « و یعلمهم الکتاب و الحکمه !»(۲/جمعه) بر آن دلالت دارد.

به حکم این آیات رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم تنها چیزی از کتاب را به بشر تعلیم می داده و برایشان بیان می کرده که خود کتاب بر آن دلالت می کند و خدای سبحان خواسته است با کلام خود آن را به بشر بفهماند و دست یابی بر آن برای بشر ممکن است ، نه چیزهائی را که بشر راهی به سوی فهم آنها ندارد و ممکن نیست آن معانی را از کلام خدای تعالی استفاده کند ، چنین چیزی با امثال آیه : « کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون!»(۳/فصلت) و آیه :« و هذا لسان عربی مبین!»(۱۰۳/نحل) سازگاری ندارد ، برای اینکه اولی قرآن را کتابی معرفی کرده که آیاتش روشن است و برای قومی نازل شده که می دانند و دومی آنرا زبانی عربی آشکار معرفی نموده است .

علاوه بر اینکه اخبار متواتره ای از آن جناب رسیده که امت را توصیه می کند به تمسک به قرآن و اخذ به آن و اینکه هر روایتی از آنجناب به دستشان رسید عرضه بر قرآنش کنند ، اگر با قرآن مطابق بود به آن عمل کنند و گرنه به دیوارش بزنند و این توصیه ها وقتی معنا دارد که تمامی مضامین احادیث نبوی را بتوان از قرآن کریم در آورد

و گرنه اگر بنا باشد استفاده آنها منوط به بیانی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم باشد دور لازم می آید) یعنی لازم می آید که فهم قرآن منوط به بیانات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم باشد و فهم بیانات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم منوط به فهم قرآن باشد، که اصطلاحا این را دور و محال می دانند. مترجم.)

علاوه بر اینکه احادیثی که از طرق صحابه از رسول خدا نقل شده در بین خود آنها اختلاف و بلکه در بین احادیثی که از یکی از صحابه نقل شده اختلاف هست ، و این بر هیچ حدیث شناس متتبع پوشیده نیست .

ممکن است در حل اشکال بگویید مسلمانان می توانند از بین اقوالی که صحابه در معنای یک آیه دارند قولی را اختیار کنند که مخالف اجماع نباشد ، لیکن این سخن مردود است ، برای اینکه خود صحابه این راه را ، راه حل ندانسته و به این روش عمل نکرده اند و وقتی از یکی از ایشان تفسیر آیه ای سؤال می شده بدون پروا از مساله اجماع ، تفسیری می کرده که مخالف تفسیر سایر صحابه بوده است ، آنوقت چطور بگوئیم دیگران از مخالفت اجماع پرهیز نموده و تنها نظریه ای بدهند که در اقوال صحابه وجود داشته باشد ، با اینکه قول صحابه هیچ فرقی با سایر اقوال ندارد و بر سایر امت حجت نیست و چنان نیست که مخالفت با قول یک صحابی بر سایر اصحاب حلال و بر دیگر مردم حرام باشد .

علاوه بر اینکه اکتفا کردن به اقوال مفسرین صدر اسلام و تجاوز نکردن از آن ، در فهم معانی آیات قرآن باعث می شود که علم در سیر خود متوقف شود و آزادی در تفکر از مسلمین سلب گردد ، همچنان که دیدیم(در اثر سانسور شدن بحث از ناحیه بعضی خلفا،) مسلمانان صدر اول ، نظریه قابل توجهی در این باب از خود بروز ندادند و به جز کلماتی ساده و خالی از دقت و تعمق از ایشان به یادگار نمانده ، در حالی که قرآن به حکم آیه :« و نزلنا علیك الكتاب تبيانا لكل شی ء!» (۸۹/نحل) مشتمل بر دقائقی از معارف است .

و اما اینکه بعید شمردند که معانی قرآن بر صحابه پوشیده مانده باشد ، با اینکه مردمی فهمیده و کوشای در فهم بوده اند استبعادی است نابجا ، به دلیل همان اختلافی که در اقوال آنان در معانی بسیاری از آیات هست و اختلاف و تناقض جز با پوشیده ماندن حق و مشتبه شدن راه حق و راه باطل ، تصور ندارد .

پس حق مطلب این است که : راه به سوی فهم قرآن به روی کسی بسته نیست و خود بیان الهی و ذکر حکیم بهترین راه برای فهم خودش می باشد ، به این معنا که قرآن کریم در بیانگری مقاصدش احتیاج به هیچ راهی دیگر ندارد ، پس چگونه تصور

می شود کتابی که خـدای تعالی آنرا هـدایت و نور معرفی کرده و تبیان کل شـی ء خوانـده ، محتاج به هادی و رهنمائی دیگر باشد و با نور غیر خودش روشن و با غیر خودش مبین گردد .

باز ممکن است بگوئیـد که : از رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم به نقل صـحیح رسـیده است که در آخرین خطبه ای که ایراد کرد فرمود:« انی تـارک فیکم الثقلین، الثقل الاکبر و الثقل الاصـغر، فاما الاکبر فکتاب ربی و اما الاصـغر فعترتی اهل بیتی، فاحفظونی فیهما، فلن تضلوا ما تمسکتم بهما!»

و این سـخن را شـیعه و سـنی به طرق متواتره از جمعیتی بسـیار از صحابه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از آن جناب نقل کرده انـد ، که علمای حدیث عده آن صـحابه را تا سـی و پنج نفر شـمرده اند و در بعضـی از این طرق عبارت« لن یفترقا حتی یردا علی الحوض!» نیز آمده ، و این حدیث دلالت دارد بر اینکه قول اهل بیت علیهم السلام حجت است .

پس هر چه در بـاره قرآن گفته باشـند حجت و واجب الاتبـاع است و بایـد در معنای قرآن تنها به گفته آنان اکتفا کرد و گرنه لازم می آید که اهل بیت با قرآن نباشند و از آن جدا محسوب شوند .

در پاسـخ می گوئیم : عین آن معنائی که ما قبلا برای پیروی از بیان رسول الله صـلی الله علیه وآله وسـلّم کردیم در این حدیث شریف جاری است و این حـدیث نمی خواهد حجیت ظاهر قرآن را باطل نموده و آن را منحصـر در ظاهر بیان اهل بیت علیهم السـلام کند ، چگونه ممکن است چنین چیزی منظور باشد ، با اینکه در متن همین حدیث فرموده :« قرآن و عترت هرگز از هم جدا نمی شوند!» و با این بیان می خواهد قرآن و عترت را با هم حجت کند.

پس این حـدیث به ما می گویـد قرآن بر معانی خود دلالت دارد و معارف الهیه را کشف می کند و اهل بیت علیهم السـلام ما را به طریق این دلالت هدایت نموده ، به سوی اغراض و مقاصد قرآن راهنمائی می کنند .

علاوه بر اینکه نظیر روایاتی که از رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم در دعوت مردم به اخـذ قرآن و تدبر در آن و عرضـه احادیث بر آن وارد شده ، روایاتی هم از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده است .

از اینهم که بگذریم در گروه بسیاری از روایات تفسیری که از این خاندان رسـیده طریقه استدلال به آیه ای برای آیه دیگر و استشـهاد به یـک معنـا بر معنـای دیگر به کـار رفته و این درست نیست مگر وقتی که معنا معنایی باشـد که در افق فهم شـنونده باشد

و ذهن شنونده بتواند مستقلا آنرا درک کند ، چیزی که هست به او سفارش کنند از فلان طریق معین در این کلام تدبر کن .

اضافه بر اینکه در این بین ، روایاتی از اهل بیت علیهم السلام رسیده که بطور صریح دلالت بر همین معنا دارد ، نظیر روایتی که صاحب محاسن آنرا بسند خود از ابی لبید بحرانی از ابی جعفر علیه السلام نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود : « هر کس خیال کند که کتاب خدا مبهم است هم خودش هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده!» و قریب به این مضمون باز در محاسن و احتجاج از همان جناب آمده و آن این است که فرمود:« وقتی از چیزی برایتان سخن می گویند و خلاصه وقتی حدیثی و یا سخنی از من می شنوید همان مطلب را از کتاب خدا بپرسید...!)

با این بیانی که گذشت بین دو دسته از روایات جمع می شود و تناقض ابتدائی آن رفع می گردد ، یکی این احادیث که می گفت فهمیدن معارف قرآن و رسیدن به آن از خود قرآن ، امری است ممکن ، چون معارف قرآنی پوشیده از عقول بشر نیست و دوم روایاتی که خلاف این را می رساند ، مانند روایتی که تفسیر عیاشی آنرا از جابر نقل کرده که گفت : امام صادق علیه السلام فرمود:« قرآن بطنی دارد و بطن قرآن ظاهری دارد!» آنگاه فرمود:« ای جابر هیچ چیزی بقدر قرآن از عقول دور نیست، برای اینکه آیه هائی هست که اولش در باره چیزی و وسطش در باره چیز دیگر و آخرش در باره چیزی که غیر از دو مورد اول است نازل شده و در عین اینکه کلامی است متصل، قابل حمل بر چند معنا است!» و این معنا در عده ای از روایات وارد شده ، مخصوصا جمله:« و هیچ چیز بقدر قرآن از عقول دور نیست ...!» از شخص رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم روایت شده و از علی علیه السلام آمده که فرمود:« قرآن حمالی است ذو وجوه، یعنی قابل حمل بر معانی بسیار است....»

پس آنچه در باب تفسیر سفارش شده این است که مردم قرآن را از طریقه خودش تفسیر کنند و آن تفسیری که از آن نهی شده تفسیر از غیر طریق است و این نیز روشن شد که طریقه صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه ، از آیات دیگر استمداد شود و این کار را تنها کسی می تواند بکند که در اثر ممارست در روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و از ائمه اهل بیت علیهم السلام، استاد حدیث شده و از این ناحیه ذوقی بدست آورد، چنین کسی می تواند دست به کار تفسیر بزند(و خدا راهنما است!)

(۱)

اصول تفکر قرآنی

بحثی مختلط از مطالب قرآنی :فلسفی، تاریخی و روایتی

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۱۱۶

« يَاأَهْلَ الْكِتَبِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسولُنَا يُبَينُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تخْفُونَ مِنَ الْكِتَبِ وَ يَعْفُوا عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَبٌ مُّبِينٌ!»

« يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضوَنَهُ سبُلَ السلَمِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظلُمَتِ إِلى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِرَطٍ مُّستَقِيمٍ!»

« هان ای اهل کتاب اینک فرستاده ما (محمد) به سویتان آمد، او برای شما بسیاری از حقایق دین را که - علمائتان - پنهانش می داشتند بیان می کند و از فاش کردن بسیاری از خیانتهای دیگر آنان نسبت به معارف دین صرفنظر می نماید و این رسول از ناحیه خدا برایتان نوری و کتابی روشنگر آورده!»

« نور - نبوت - و کتابی که خدا بوسیله آن پیروان خوشنودی خویش را به طرق سلامت هدایت می کند و آنان را به اذن خود از ظلمت ها به سوی نور خارج ساخته به سوی صراط مستقیم هدایت می کند!» (۱۵و۱۶/مائده)

هیچ تردیدی نداریم در این که حیات انسانی، حیاتی است فکری، نه چون حیوانات غریزی و طبیعی، زندگی بشر سامان نمی گیرد مگر به وسیله ادراک که ما آن را فکر می نامیم و از لوازم فکری بودن زندگی بشر یکی این است که هر قدر فکر صحیح تر و کامل تر باشد قهرا زندگی انسانی استوارتر خواهد بود، پس زندگی استوار حال به هر سنتی که باشد و در هر طریقی که افتاده باشد طریقی سابقه دار یا بی سابقه ، ارتباط

کامل با فکر استوار دارد و زندگی استوار مبتنی و مشروط به داشتن فکر استوار است ، حال هر قدر استواری فکری بیشتر باشد استواری زندگی بیشتر و هر قدر آن کمتر باشد این نیز کمتر خواهد بود .

خدای تعالی هم در کتاب عزیزش به طرق مختلف و اسلوب های متنوع به این حقیقت اشاره نموده ، از آن جمله فرموده:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها ؟ »(۱۲۲/انعام) و نیز فرموده:

« هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون!» (۹/زمر)

همچنین فرموده:

« یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات!»(۱۱/مجادله)

و باز می فرماید:

« فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب!»(۱۸/زمر)

و آیات بسیار دیگری از این قبیل که نیازی به ایراد همه آنها نیست ، پس در اینکه قرآن کریم بشر را به فکر صحیح دعوت نموده و طریقه صحیح علم را ترویج فرموده ، هیچگونه تردیدی نیست.

قرآن کریم علاوه بر این ، بیان کرده که فکر صحیح و طریقه درست تفکر ، انسان را به چه چیزهائی هدایت می کند ، از آن جمله فرموده:

« ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم!»(۹/اسری)

یعنی به ملتی و یا سنتی و یا به عبارت دیگر طریقه ای هدایت می کند که استوارتر از آن نیست و به هر حال آن طریقه و سنت صراطی است حیاتی و طریقه ای است برای زندگی و معلوم است که استوارتر بودن آن از طرق دیگر ، موقوف بر این است که طریق تفکر در آن از هر طریق تفکری استوارتر باشد ، طریقه ای است که به حکم آیات زیر یکسره نور است و صراط مستقیم است!

توجه بفرمائید:

« قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم!» (۱۵و۱۶/مائده)

و صراط مستقیم عبارت است از راه روشنی که هیچ اختلافی در آن نباشد و علاوه بر این هیچگاه از رساندن رهرو خود به هدف تخلف نداشته و دو هوا نباشد و از این گذشته با حقی که مطلوب هر انسان حق جوئی است مناقضت و ناسازگاری نداشته باشد و علاوه بر این راهی است که بعضی از اجزای آن نقیض بعض دیگرش نباشد .

و اما اینکه آن فکر صحیح و اقوم که قرآن کریم بشر را به سوی آن دعوت و تشویق کرده ، چگونه تفکری است؟ قرآن عزیز آن را معین نکرده بلکه تشخیص آن را به عقل فطری بشر احاله نموده ، چون عقل بشر در صورتی که آزادی خدادادیش محفوظ مانده باشد خودش آن فکر صحیح را می شناسد ، تشخیص آن در نفوس بشر همواره ثابت و مرتکز است .

و شما خواننده عزیز اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمائی ، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر تذکر و یا تعقل دعوت نموده و یا به رسول گرامی خود یادآور می شود که با چه دلیلی حق را اثبات و یا باطل را ابطال کند و خلاصه کلام اینکه از این آیات می توان فهمید که راه صحیح تفکر از نظر قرآن چه راهی است و ما در اینجا به عنوان نمونه چند آیه را می آوریم:

توجه فرمائید:

« قل فمن یملک من الله شیئا ان اراد ان یهلک المسیح بن مریم و امه ...!» (۱۷/مائده)

و در حکایت اینکه انبیا و اولیایش چون نوح و ابراهیم و موسی و سایر انبیای بزرگوارش و لقمان و مؤمن آل فرعون و سایر اولیایش در برابر خصم چه جور استدلال کرده اند، فرموده:

« قالت رسلهم ا فی الله شک فاطر السموات و الارض!» (۱۰/ابراهیم)

و نیز فرموده:

« و اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه یا بنی لا تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم!»

(۱۳/لقمان) و نیز فرموده:

« و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه ا تقتلون رجلا ان یقول ربی الله و قد جاءکم بالبینات من ربکم!»(۲۸/غافر)

و در حکایت از ساحران فرعون فرموده:

« قالوا لن نؤثرک علی ما جاء من البینات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انما نقضی هذه الحیوه الدنیا!»(۷۲/طه)

خدای تعالی در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن بندگان خود را مامور نکرده به اینکه او را کورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهیش ایمانی کورانه بیاورند و یا طریقه ای را کورانه سلوک نمایند ، حتی شرایعی را هم که تشریع کرده و بندگانش را مامور به انجام آن نموده ، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاک های آن شرایع نیست مع ذلک آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده(یا بشر خود را محتاج به آن آثار می داند و یا به آنان فهمانده،) که محتاج به آن آثار هستند نظیر نماز ،

که هر چند عقل بشر عاجز از تشخیص خواص و ملاك های آن است ، لیکن با این حال وجوب آن را تعلیل کرده به اینکه نماز ، شما را از فحشاء و منکر باز می دارد و البته یاد خدا اثر بیشتری دارد:

« ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکر الله اکبر!»(۴۵/عنکبوت)

و در باره روزه فرموده:

« کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون!»(۱۸۳/بقره)

و در باره وضو فرموده:

« ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون!»(۶/مائده) و آیاتی دیگر از این قبیل.

این ادراک عقلی یعنی تشخیص اینکه طریقه فکر صحیح کدام است که قرآن کریم تصدیق حق بودن و خیر بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت می کند را به چنان فکری حواله می دهد و نیز تصدیق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه که از آن نهی می کند را به چنان فکری واگذار نموده ، در نهاد خود ما انسانها است ، یعنی خود ما با فطرتمان تشخیص می دهیم که طریقه فکر صحیح کدام است ، با فطرتی که در همه آنها یکسان هستند ، و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته و مورد اختلاف واقع نمی شود ، که یک انسان بگوید فطرت من چنین حکم می کند و انسانی دیگر بگوید فطرت من چنین حکم نمی کند بلکه بگونه ای دیگر حکم می نماید ، آری فطرت امری است که حتی دو فرد انسان در احکام آن اختلاف ندارند و اگر اختلافی و نزاعی فرض شود از قبیل نزاع در بدیهیات است که وقتی خوب شکافته شود معلوم می شود یکی از دو طرف و یا هر دو طرف مورد نزاع را آنطور که باید تصور نکرده اند ، چون نتوانسته اند به یکدیگر بفهمانند.

(نظیر مشاجره و نزاع آن سه نفر هم غذا که یکی پیشنهاد می کرد امروز نان و انگور بخوریم ، آن دیگری که ترك بود به شدت انکار می کرد و می گفت : نه باید که چورك و اوزوم بخوریم ، سومی که عرب بود می گفت حتما باید خبز و عنب بخوریم، در حالی که معنای هر سه گفتار یك چیز بود یعنی نان و انگور. مترجم.)

اما اینکه آن طریقه صحیح تفکر که گفتیم فطرت هر انسانی آن را تشخیص می دهد چیست ؟

جواب:

- اگر در هر چیزی شک بکنیم در این معنا شکی نداریم و نمی توانیم تردید داشته باشیم که بیرون از چهار دیوار وجود ما حقائقی وجود دارد ، که مستقل از وجود ما

و جـدای از اعمـال ما است ، نظیر مسائل مبـدأ و معاد و مسائل دیگر ریاضـی و طبیعی و امثال آن ، که اگر ما بخواهیم ارتباطی صحیـح بـا آن حقـائق داشـته باشـیم ، و آنهـا را آنطور که هست دریـابیم و یقین کنیم که آنچه دریـافته ایم حقیقت و واقع آن حقـائق است ، دست به دامن قضایای اولیه و بـدیهیات عقلی می شویم که جای شک در آنها نیست و یا به لوازم آن بـدیهیات متمسـک شـده و آنها را به ترتیب فکر خاصـی طوری ردیف می کنیم که منظور و گم شـده خود را از آن نتیجه بگیریم ، مثلا بگوئیم این مطلب بـدیهی است که الف مسـاوی است بـا ب ، این نیز مسـلم است که ب مسـاوی است بـا جیم ، پس معلوم می شود که الف نیز مساوی است با جیم و یا بگوئیم: اگر الف مساوی باشـد با ب بطور مسـلم جیم نیز مساوی خواهد بود با دال و اگر جیم مساوی با دال باشـد قطعا ها نیز مساوی با ذاء خواهد بود ، پس نتیجه می گیریم که اگر الف مساوی با ب باشد ، قهرا و قطعا ها هم مساوی با زاء خواهد بود و یا می گوئیم : اگر الف مساوی با ب باشد ، قهرا و قطعا جیم هم مساوی با دال خواهد بود و چون یقین داریم که الف مساوی با ب است ، پس مسلما ب مساوی با جیم نیز هست .

و این چنـد شـکلی که مـا در اینجا آوردیم و مواد اولیه ای که بـدان اشاره نمودیم اموری است بـدیهی که انسان دارای فطرت سلیم ، امتنـاع دارد از اینکه در بـاره آنها شک کنـد مگر آنکه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شـده باشـد ، بطوری که مطـالب ضـروری و بـدیهی را هم نتوانـد بفهمـد ، یـک مفهوم تصوری را بجای مفهومی دیگر بگیرد و یک مفهوم تصـدیقی را بجای مفهوم تصـدیقی دیگری اتخاذ کنـد ، همچنانکه غالب شـکاک ها که در بـدیهیات هم شک می کنند علت شکاک شدنشان این است که از یک مفهوم بدیهی چیز دیگری می فهمند .

و مـا وقتی به تمامی تشـکیک ها و شـبهاتی که بر این طریقه منطقی یاد شـده ، وارد شـده و مراجعه کنیم می بینیم که خود این شکاکها نیز همه اعتمادشان در اسـتنتاج دعاوی و مقاصد خود بر امثال قوانین مدونه در منطق است ، که یا مربوط به ماده قضایا است و یـا مربوط به هیـات آنهـا ، بطوری که اگر گفتار آنان را شـکافته و تحلیل نمائیم و سـپس مقـدمات ابتـدائی آن را یکی یکی کنار بگذاریم می بینیم که آن مقدمات عینا همان مواد و هیات های منطقی است که از آن فرار می کردند و بر آن خرده می گرفتنـد و اگر یکی از آن مقـدمات و یا هیات ها را به شـکلی تغییر دهیم که از نظر منطق به نتیجه نمی رسد ، می بینیم که گفتـار آنـان نیز نتیجه نمی دهـد و خود آنان نیز اعتراض می کننـد که چرا فلان مقـدمه را تغییر دادیـد و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه شکاکان نیز به حکم فطرت انسانیشان صحت منطق را قبول داشته و به درستی اصول آن اعتراف

دارنـد و حتی نه تنهـا اعتراف دارنـد بلکه در اسـتدلالهای خود به کارش می بندنـد ، پس اگر دم از انکار آن می زننـد از باب لجاجت است و با یقین به درستی آن ، انکارش می کنند .

اینک چند نمونه از گفتار منکرین منطق:

۱ – گروهی از متکلمین گفته انـد : اگر علم منطق طریقه ای باشـد که انسـان را به واقعیـات می رسانـد ، بایـد در بین خود اهل منطق هیچ اختلافی رخ ندهد ، در حالی که می بینیم خود آنان در آرایشان اختلاف دارند .

این گفتار ، خود یک برهان منطقی است و گوینـده آن بـدون اینکه خودش توجه داشـته باشد قیاس اسـتثنائی را در آن به کار برده و اشتباهی که کرده این است که طرفداران منطق می گویند منطق آلت و وسیله ای است که استعمال صحیح و درست آن فکر بشـر را از خطا حفظ می کند و هرگز نگفته اند که اسـتعمال آن به هر طور که باشد چه درست و چه نادرست ، فکر را از خطـا حفـظ می نمایـد و اگر خود منطقی هـا در آرایشان اختلاف دارنـد به خاطر این است که یکی از دو طرف بطور صـحیح منطق را به کار نبرده و این قضیه بدان می ماند که کسی بگوید شمشیر وسیله و آلت قطع است و درست هم گفته ، لیکن آلت قطع بودن آن شرط دارد و آن این است که به طریقه ای صحیح استعمال شود .

۲- گروهی دیگر از متکلمین گفته انـد: قوانین منطق خودش ساخته و پرداخته فکر بشـر است و بشـر آن را تـدوین و به تدریج تکمیل کرد ، چگونه می توانـد ثبوت حقائق واقعی را تضـمین نماید ، و چگونه می توان گفت کسـی که علم منطق ندارد و یا دارد و استعمالش نمی کند به واقعیت حقیقتها نمی رسد .

این اشـکال نیزماننـد اشـکال قبلی یـک قیـاس اسـتثنائی است آن هم از زشت ترین انواع مغـالطه ، زیرا صاحبـان این گفتار در معنای تـدوین راه غلط را رفته اند ، برای اینکه معنای تدوین کشف تفصـیلی از قواعدی است که به حکم فطرت – البته فطرت سر بسته و نشکفته – برای انسان معلوم است ، معنای تدوین این است نه ساختن و پرداختن .

۳- بعضی دیگر از همین متکلمین گفته اند: علم منطق لاطائلاتی است که به منظور بستن در خانه آل محمد صلی الله علیه وآله وسلّم سر هم بافته اند، سازندگان این علم منظورشان این بوده که مردم را از پیروی کتاب و سـنت باز دارند و بر هر مسلمانی واجب است که از پیروی علم منطق اجتناب کند .

این گفتار نیز خود مرکب از چند قیاس اقترانی و اسـتثنائی منطقی است. قیاس اقترانی عبارت است از قیاسی که نتیجه آن بدون حفـظ شـکل و هیـات در قیـاس موجود باشـد ، ماننـد اینکه می گوئیم : عـالم متغیر است – و هر متغیر حادث است – پس عالم حادث

است که دو کلمه عالم و حادث موجود ، در نتیجه بدون اینکه کنار هم باشند در قیاس موجودند ، ولی در قیاس استثنائی نتیجه حتی با هیات و شکل مخصوصش در قیاس موجود است می گویند : اگر خورشید در آمده باشد روز موجود است و لیکن خورشید در آمده است که نتیجه می گیریم پس روز موجود است که جمله روز موجود است با همین شکل و هیات در قیاس می باشد و صاحب این استدلال توجه نکرده که تاسیس یا تدوین یک طریقه ربطی به فرض فاسد مؤسس ندارد ، ممکن است شخصی برای به دست آوردن یک هدف فاسد ، راهی را احداث کند و راه سازیش خوب باشد ولی غرضش فاسد و بد باشد ، شمشیر فی نفسه چیز خوبی است زیرا وسیله دفاع است ، ولی ممکن است شخصی شمشیر را درست کند برای کشتن یک مظلوم و همچنین دین خدا که بزرگترین نعمت خدا است و بسیار خوب است ولی ممکن است فردی این دین را در راه بدام انداختن متدینین بکار ببرد ، یعنی در بین مردمی متدین اظهار دیانت کند تا آنان به وی اعتماد کنند و آنگاه کلاه سرشان بگذارد .

۴- بعضی دیگرشان گفته اند: درست است که سلوک بر طبق منطق سلوکی عقلی است، لیکن بسا می شود که سلوک عقلی آدمی را به نتیجه ای می رساند که خلاف صریح کتاب و سنت است، همچنانکه می بینیم آرای بسیاری از فیلسوف نماها به چنین نتائجی منتهی شده است .

این گفتار نیز از قیاسی اقترانی تشکیل شده ، چیزی که هست در آن مغالطه شده از این جهت که : به خطا انجامیدن آرای فلسفی نه به خاطر شکل قیاس های منطقی آن است و نه به خاطر ماده های بدیهی آن ، بلکه بعضی از مواد آن آرای فاسد بوده و در نتیجه آمیختنش با مواد صحیح به نتیجه فاسد منتهی شده است .

۵- گروه دیگری از اینان نیز گفته اند که: منطق تنها عهده دار تشخیص شکل برهان صحیح و منتج از شکل باطل و غیر منتج است، منطق صرفا برای این است که به ما بفهماند که از مواد و قضایا(هر چه می خواهد باشد،) چه جور قیاس تشکیل دهیم ، تا به نتیجه برسیم و چه جور تشکیل بدهیم به نتیجه نمی رسیم ، و اما مواد و قضایا چه باشد منطق عهده دار آن نیست و قانونی نداریم که آدمی را از خطای در باره مواد حفظ کند و تنها چیزی که آدمی را از خطا حفظ می کند مراجعه به اهل بیت معصوم علیهم السلام است ، پس راهی جز مراجعه به آنان وجود ندارد.

گفتار فوق نیز شاخه ای از منطق می باشد که نام آن مغالطه است و علت مغالطه بودن آن این است که صاحب این گفتار خواسته است با این بیان خود و اخبار آحاد و یا مجموع آحاد و ظواهر ظنی کتاب را حجت کند و اثبات نماید که به این دلیل اخبار آحاد

و ظواهر کتاب حجت است در حالی که این دلیل سخن از عصمت امامان و مصونیت کسانی دارد که پیرو سخنان معصوم باشند و معلوم است که این مصونیت وقتی به دست می آید که معلوم و یقینی شود که فلان حدیث کلام امام است و از امام یا رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم صادر شده و نیز یقین شود که مراد امام از این کلام چه معنائی است؟ و اخبار آحاد چنین اخباری نیست برای اینکه ما یقین نداریم که تک تک این احادیث از امام علیه السلام صادر شده ، هم صدورش ظنی است و هم دلالتش و همچنین ظواهر کتاب و هر دلیل دیگری که دلالتش ظنی باشد و وقتی معیار در مصونیت ماده یقینی باشد پس چه فرقی هست بین ماده یقینی ای که از ائمه علیهم السلام گرفته شده باشد و بین ماده یقینی که از مقدمات عقلی به دست آمده باشد ، هیات قیاس را هم که خود گوینده قبول داشت ، پس ناگزیر است منطق را بپذیرد .

و اینکه گفت : بعد از این همه اشتباه ، دیگر برای آدمی اعتماد و یقینی به مواد عقلی حاصل نمی شود اولا سخنی است بی دلیل و ثانیا خود آن نیز مقدمه ای است عقلی و برهانی است اقترانی ، به این شکل : آنچه مردم بدان نیاز دارند در قرآن هست و هر کتابی که چنین باشد بی نیاز کننده از غیر خودش است ، پس قرآن بی نیاز کننده از غیر خودش می باشد .

۶- بعضی دیگرشان گفته اند: تمامی آنچه که نفوس بشری و جانها و دلها نیازمند به آن است در گنجینه قرآن عزیز نهفته و در اخبار اهل بیت عصمت علیهم السلام مخزون است، با این حال دیگر چه حاجت به نیم خورده کفار و ملحدین داریم ؟

جواب از این اشکال این است که احتیاج ما به منطق عین احتیاجی است که ما در خود این گفتار مشاهده می کنیم و می بینیم که این گفتار به صورت یک قیاس اقترانی منطقی تشکیل یافته و در آن موادی یقینی استعمال شده ، چیزی که هست از آن جهت که در آن مغالطه ای شده نتیجه سوئی ببار آورده و آن این است که : با داشتن کتاب و سنت حاجتی به منطق نداریم و آن مغالطه این است که اولا: کتاب و سنت پیرامون علم منطق و قواعد آن بحث نمی کند ، بلکه بحثش در خلال کتاب و سنت است ، پس ما برای اینکه بدانیم در کتاب و سنت چه قواعدی از منطق بکار رفته ناگزیریم اول منطق و قواعد آنرا مستقل و جدای از کتاب و سنت بخوانیم و بدانیم تا بفهمیم در فلان آیه و یا حدیث از چه راهی استدلال شده است.

و ثانیا: محتاج نبودن کتاب و سنت به منطق و بی نیازی آن دو از هر ضمیمه دیگری که به آن بپیوندند یک مطلب است و محتاج بودن مسلمانان در فهم کتاب و سنت به علم منطق مطلبی دیگر است و صاحب گفتار بالا این دو را با هم خلط کرده و

گفتار او و امثال او نظیر گفتار طبیبی است که کارش بحث و تحقیق در احوال بدن آدمی است و ادعا کند که من هیچ حاجتی به علم طبیعی و اجتماعی و ادبی ندارم و این علوم اصلا لازم نیست و ما می دانیم که این سخن درست نیست ، زیرا همه علوم با انسان ارتباط دارند و یا نظیر کار انسان جاهلی است که اصلا حاضر نیست علمی بیاموزد و وقتی از او علت می پرسند بگوید خمیر مایه همه علوم در فطرت انسان است .

و ثالثا: این خود کتاب و سنت است که بشر را دعوت می کند به اینکه هر چه بیشتر طرق عقلیه صحیح را به کار ببندد(و ما می دانیم که طرق عقلیه صحیح ، چیزی جز مقدمات بدیهی و یا متکی بر بدیهیات نیست،) این قرآن کریم است که می فرماید:« فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب!»(۱۸/زمر) در این مقوله آیات و اخبار بسیاری هست که انسانها را به تفکر صحیح دعوت می کند ، بله کتاب و سنت از پیروی هر چیزی که مخالف صریح و قطعی آن دو است نهی می کند و این هم صرف تعبد نیست ، بلکه جهتش این است که کتاب و سنتی که قطعی باشد حکمی که می کنند خود از مصادیق احکام عقلی صریح است ، یعنی عقل صریح آنرا حق و صدق می داند و محال است که دوباره عقل برهان اقامه کند بر بطلان چیزی که خودش آنرا حق دانسته است.

و احتیاج انسان به تشخیص مقدمات عقلیه حقه از مقدمات باطله و سپس تمسک کردن به آنچه که حق است عینا مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص آیات و اخبار محکمه از آیات و اخبار متشابه و سپس تمسک به آنچه محکم است دارد و نیز مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص اخبار صحیح از اخبار جعلی و دروغی دارد که اینگونه اخبار یکی دو تا هم نیست .

و رابعا: حق حق است هر جا که می خواهد باشد و از هر کسی که می خواهد سر بزند ، صرف اینکه علم منطق را فلان کافر یا ملحد تدوین کرده باعث نمی شود که ما آن علم را دور بیندازیم ، ایمان ، کفر ، تقوا و فسق تدوین کننده یک علم نباید ما را وادار کند - با تشخیص اینکه آنچه گفته حق است صرفا به خاطر دشمنی ای که با او داریم - علم او را دور انداخته از حق اعراض کنیم و این خود تعصبی است جاهلانه که خدای سبحان آنرا و اهل آنرا در کتاب مجیدش و نیز به زبان رسول گرامیش مذمت فرموده است .

۷-بعضی دیگرشان گفته اند: طریق احتیاط در دین که در کتاب و سنت امری پسندیده شمرده شده اقتضا می کند که آدمی به ظواهر کتاب و سنت اکتفا نموده از پیروی اصول و قواعد منطقی و عقلی دوری گزینند، برای اینکه در این کار احتمال آن

هست که آدمی به هلاکت دائمی بیفتد و دچار شقاوتی گردد که بعد از آن دیگر و تا ابد سعادتی نخواهد بود .

پاسخ از این گفتار این است که در خود این بیان عینا اصول منطقی و عقلی کار رفته ، چون مشتمل است بر یک قیاسی استثنائی ، که مقدمات عقلیه ای در آن أخذ شده مقدماتی که عقل خودش به تنهائی هر چند که کتاب و سنتی نباشد آن مقدمات را واضح و روشن می داند ، با این حال چگونه می خواهد با این گفتار منطقی منطق را رد کند ؟ علاوه بر اینکه سر و کار داشتن با مطالب عقلی برای کسی خطری است که استعداد فهم مسائل دقیق عقلی را نداشته باشد و اما کسی که چنین استعدادی را دارد هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل حکم نمی کند بر اینکه او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد و حق ندارد حقائق معارفی را بفهمد که مزیت و برتری انسان و شرافتش نسبت به سایر موجودات به شهادت کتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درک آن معارف است ، پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارد بلکه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد .

۸- بعضی دیگر از متکلمین در ضمن بیاناتی که در رد منطق دارد گفته است : طریقه سلف صالح و بزرگان از علمای دین مباین با فلسفه و عرفان بوده ، آنان با کتاب خدا و سنت رسول گرامش خود را بی نیاز از استعمال قواعد منطقی و اصول عقلی می دانستند ، نه چون فلاسفه پابند این قواعد بودند و نه چون عرفا به طرق مختلف به ریاضتها تمسک می کردند .

ولی از آنجا که در عصر خلفا فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه شد ، متکلمین اسلام و دانشمندان از مسلمین با اینکه تابع قرآن بودند در صدد بر آمدند معارف قرآنی را با مطالب فلسفی تطبیق دهند و از همان جا بود که به دو دسته اشاعره و معتزله تقسیم شدند و چیزی نگذشت که جمعی دیگر در عصر خلفا به تصوف و عرفان گرایش یافته ، ادعای کشف اسرار و علم به حقائق قرآن نمودند و پنداشتند که همین مطالب عرفان و تصوف آنانرا از مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت بی نیاز می کند و این غرور فکری باعث شد که خود را در برابر ائمه هدی علیهم السلام کسی بدانند، اینجا بود که فقهای شیعه(که متمسک به زی امامان علیهم السلام بودند،) از این دسته دانشمندان جدا شدند ، این بود تا آنکه در اواسط قرن سیزدهم هجری یعنی حدود صد سال قبل فلاسفه و عرفا شروع کردند به دست اندازی و دخالت در معارف قرآن و حدیث ، و آنها را به آرای فلسفی و عرفانی خود تاویل نموده و در هر مساله ای فلسفی و عرفانی گفتند که فلان آیه قرآن و یا فلان حدیث نیز همین را می گوید و کار به جائی رسید که امر بر اکثر اهل دانش

مشتبه گردید .

گوینده فوق از این سخنان خود نتیجه می گیرد که پس اصول فلسفه و قوانین منطق مخالف یا طریقه حقه ای است که کتاب و سنت ، بشر را به سوی آن می خواند .

آنگاه شروع می کند به ایراد بعضی از اشکالات بر منطق که قبلا آنها را نقل کرده و جواب دادیم، مثل اینکه اگر این طریقه ها درست بود خود فلاسفه و منطقی ها اختلاف نمی کردند و یا اگر این طریقه درست بود هرگز در آرای خود دچار خطا نمی شدند و یا موضوع بحث و زیر بنای فلسفه مسائل بدیهی عقلی است و عدد بدیهیات عقلی از سر انگشتان آدمی تجاوز نمی کند ، چگونه ممکن است با این چند مساله بدیهی همه مسائل حقیقی را حل کرد ، آنگاه مسائل بسیاری از فلسفه نقل می کند و می گوید همه اینها مخالف صریح چیزی است که از کتاب و سنت استفاده می شود ، این ما حصل گفتار آن دانشمند است که ما آن را خلاصه کردیم .

و ما برای جوابگوئی از این گفتار معطل مانده ایم که به کجایش بپردازیم و کدامش را اصلاح کنیم ؟

وضع این بیانات همانند وضع بیماری است که دردش آن قدر بزرگ است که دیگر دوای طبیعت حریف معالجه آن نیست، ولی به هر حال به یک یک سخنانش می پردازیم ، و جواب می دهیم:

اما آن تاریخی که برای متکلمین و منحرف شدنشان از ائمه علیهم السلام ذکر کرد و گفت که در آخر ، شروع به دست کاری در قرآن و سنت کرده ، فلسفه را بر قرآن تطبیق نموده و به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسیم شدند و سپس صوفیه پیدا شد و آنان و پیروانشان خود را از کتاب و سنت بی نیاز پنداشتند و امر به همین منوال بود تا در قرن سیزدهم هجری چنین و چنان کردند ، همه اینها مطالبی است که تاریخ قطعا آن را رد می کند(و ما متعاقباً بطور اجمال به این بحث تاریخی می پردازیم.)

علاوه بر اینکه در این بیان بین کلام و فلسفه خلطی فاحش مرتکب شده ، برای اینکه موضوع بحث فلسفه چیز دیگری است ، و موضوع بحث کلام چیز دیگر ، فلسفه بحثش در پیرامون حقائق است و استدلالش نیز با برهان است ، که از مقدماتی مسلم و یقینی ترکیب می یابد ، ولی علم کلام بحثش اعم از مسائل حقیقی و اعتباری است و استدلالی هم که می کند به ادله ای است که اعم از یقینی و غیر یقینی است ، پس بین این دو فن از زمین تا آسمان فرق هست و اصلا چگونه تصور می شود که یک دانشمند کلامی در این صدد بر آید که فلسفه را بر قرآن تطبیق دهد؟ علاوه بر اینکه متکلمین از روزی که اولین فردشان در اسلام پیدا شد تا امروزی که ما زندگی می کنیم همواره در

ضدیت و دشمنی با فلاسفه و عرفا بودند ، این کتابها و رساله های متکلمین است که شاهد صدق بر مشاجراتی است که با فلاسفه داشته اند .

و شاید مدرک این شخص در این نسبتی که داده گفتار بعضی از مستشرقین بوده که گفته است(منتقل شدن فلسفه از یونان به سرزمین های مسلمان نشین باعث پیدا شدن علم کلام شده،) نه اینکه خود این آقا آرای فلاسفه و متکلمین را بررسی کرده باشد ، دلیلش این است که وی اصلا معنای دو کلمه کلام و فلسفه را نفهمیده و متوجه نشده که غرض این دو فن چیست ؟ و چه عواملی باعث پیدا شدن علم کلام شد ؟ همینطوری تیری به تاریکی انداخته .

و از آن کلامش عجیب تر این است که بعد از آن قسمت گفته فرق بین کلام و فلسفه این است که علم کلام در صدد اثبات مبدأ و معاد در چهار چوب دین است(بدون اینکه اعتنائی به عقل و احکام آن داشته باشد،) و فلسفه پیرامون همین موضوعات بحث می کند ، اما در چهار چوب احکام عقلی(حال چه اینکه با عقائد دینی سازگار باشد یا نباشد،) آنگاه همین معنا را دلیل گرفته بر اینکه افتادن در راه منطق و فلسفه افتادن به راهی است که ضد دین و مناقض با شریعت است.

این بود قسمت دیگری از گفتار وی که در آن فساد را بیشتر کرده ، برای اینکه آنها که اهل خبره هستند همه می دانند که هر کس در فرق بین دو علم کلام و فلسفه این مطلب را آورده و منظورش این بوده که اشاره کند به اینکه قیاسهائی که در بحث های کلامی اتخاذ و به آن استدلال می شود قیاسهائی جدلی است ، یعنی از مرکباتی مسلم(و به اصطلاح مشهورات و مسلمات) ترکیب شده ، چون علم کلام در این صدد است که آنچه مسلم و مشهور است را مستدل نموده و با ذکر دلیل اثبات نماید ، ولی در بحث های فلسفی قیاسها برهانی است یعنی از یک سری مقدمات بدیهی تشکیل می شود ، چون فلسفه در این صدد است که آنچه حق است را اثبات کند ، نه آنچه که مسلم و مشهور است و این سخن در فرق میان کلام و فلسفه سخن درستی است غیر این است که بگوئیم(همانطور که این شخص گفته،) طریقه کلام طریقه دین و طریقه فلسفه طریقه بی دینی است و آنگاه نتیجه بگیریم که به همین جهت نباید به آن اعتنا کرد هر چند که حق باشد .

و اما اشکالهائی که بر منطق و فلسفه و عرفان کرد پاسخ از آنچه در باره منطق گفته بود گذشت و در پاسخ از آنچه در باره فلسفه و عرفان گفته ، می گوئیم: اگر آنچه گفته همانطور است که او گفته ، و از کلام فلاسفه و عرفا فهمیده و نقض صریح آنرا از دین حق یافته ، ما نیز آنرا رد می کنیم .

چون در این فرض شکی نیست که چنین رأی فلسفی و نظریه عرفانی که مخالف صریح دین است از لغزشهائی است که پژوهشگران در فلسفه و سالکان در مسلک عرفان مرتکب آن شده اند ، ولی همه حرف ما در این است که اشتباه یک فیلسوف و لغزش او را نباید به گردن فن فلسفه انداخت ، بلکه خود آن فرد است که باید مورد مؤاخذه قرار گیرد .

خوب بود این آقا کمی پیرامون اختلافاتی که بین فرقه های متکلمین یعنی اشعریها و معتزلیها و امامی ها رخ داده ، مطالعه می کرد که چگونه این اختلافها دین واحد آسمانی اسلام را در همان اوائل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده و هر فرقه ای را به شاخه هائی متعدد منشعب ساخت ، که چه بسا عدد شاخه های هر فرقه ای کمتر از هفتاد و سه نبوده باشد ، آنگاه از خودش می پرسید : این همه اختلاف از کجا پیدا شده ، جز این است که از طرز سلوک دین پدید آمده ؟

و آیا هیچ پژوهشگری به خود جرأت این را می دهد که بگوید حالا که راه دین اینطور شاخه شاخه شده ، این دلیل بر آن است که دین اسلام دین درستی نیست ؟

و آیا می تواند در مورد اختلافهای پدید آمده در دین عذری بیاورد که آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقی ها جاری نباشد و یا می تواند منشا اختلافهای پدید آمده در دین را رذائل اخلاقی بعضی از علمای دین بداند و همین را منشا اختلاف فلاسفه نداند ؟ نه ، هرگز ، او هر عذری برای اختلاف در اصل دین پیدا کند ، باید همان را عذر در اختلاف آرای فلاسفه بداند .

نظیر فن کلام در این باب علم فقه اسلامی است ، که می بینیم در این فن نیز انشعابها پدید آمده و در آن طوائفی درست شده اند و تازه هر طائفه ای نیز در بین خود اختلافهائی براه انداخته اند و همچنین سایر علوم و صنعت های بسیاری که در دنیا رائج است و همه اختلافهائی که در بشر آمده و می آید پس صرف وجود اختلاف دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست .

و اما نتیجه ای که از همه سخنان خود گرفته که پس تمامی طرقی که در بین دانشمندان معمول است باطل و تنها طریقه حق و صحیح طریقه کتاب و سنت است ، که همان مسلک دین است ، راهی برای اثبات آن ندارد ، مگر آنکه خواسته باشد سخن پیروان طریقه تذکر را بگوید و طریقه تذکر مسلکی است که آنرا به افلاطون یونانی نسبت داده اند و آن این است که انسان اگر از هوا و هوسهای نفسانی مجرد شود و به زیور تقوا و فضائل روحی آراسته گردد آنگاه اگر در هر امری و مساله ای به نفس خود مراجعه کند ، جواب حق را از نفس خود دریافت می کند .

البته این تعریف را دیگران برای مسلک « تذکر» کرده اند و بعضی از پیشینیان از یونان و غیر یونان و جمعی از فلاسفه غرب و عده ای از مسلمانان طرفدار این مسلک شده اند ، اما با این تفاوت که هر یک از این طوائف مسلک تذکر را به نحوی توجیه و تعریف کرده اند غیر آن نحوی که طائفه دیگر تعریف کرده .

مثلا بعضی از طرفداران این مکتب ، مکتب تذکر را اینطور تقریر کرده اند : که همه علوم بشری فطری بشر است ، به این معنا که بشر از همان آغاز هستی این علوم را با خود به همراه آورده و بالفعل با او موجود است ، بنا بر این وجه ، معنای این سخن که می گوئیم : فلان علم ، جدید و حادث است ، این است که تذکر و یادآوری آن جدید است .

بعضی دیگر اینطور توجیهش کرده اند که پرداختن به تهذیب نفس و منصرف شدن از شواغل مادی خود باعث آن می شود که حقائق برای آدمی کشف شود ، نه اینکه علوم و حقائق در آغاز وجود انسان بالفعل با انسان هست ، بلکه در آغاز وجودش درک آن حقائق را بالقوه دارا است و فعلیت آن در باطن نفس انسانی است ، نفسی که در هنگام غفلت از آدمی جدا است و در هنگام تذکر با آدمی است و این همان چیزی است که عرفا می گویند ، چیزی که هست بعضی از آنان در این طریقه شرط کرده اند که انسان تقوای دینی و پیروی شرع را هم علماً و عملاً داشته باشد ، مانند عده ای از عرفای هم عصر ما و غیر ایشان که معتقدند تنها فرق میان این طریقه با طریقه عرفا و متصوفه همین است و غفلت کرده اند از اینکه قبل از ایشان عرفا نیز این شرط را کرده اند ، به شهادت کتابهای معتبری که از آنان به یادگار مانده است ، پس این نظریه عین نظریه صوفیان است ، تنها فرقی که بین این دو طائفه هست در کیفیت پیروی شرع و تشخیص معنای پیروی است که طائفه مورد بحث در پیروی شرع این معنا را معتبر دانسته اند که پیروی باید با جمود بر ظواهر آیات و اخبار باشد و نباید در آن ظواهر دخل و تصرفی یا تاویلی مرتکب شد ، پس می توان گفت طریقه این طائفه از عرفا به اصطلاح متشرعه طریقه ای است که از اختلاط دو طریقه تصوف و طریقه اخباری بوجود آمده است ، خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که غیر این چند توجیه و تقریری که نقل کردیم تقریرهای دیگری نیز هست .

و اعتقاد به مساله تذکر که چند توجیه برای آن نقل کردیم در صورتی که رجوع به اصول منطقی و عقلی را باطل نداند اعتقادی است که فی الجمله و سر بسته خالی از وجه صحت نیست ، برای اینکه انسان در آن لحظه ای که موجود می شود به علم حضوری ، عالم به ذات خود و قوای ذات خود و علل پیدایش خود هست و در همان لحظه مجهز

به قوائی(نظیر نیروی خیال) هست که علم حضوریش را مبدل به علم حصولی (علمی که از راه حواس برای انسان حاصل می شود،) می سازد ، یعنی از همان علم حضوری به ذات و متعلقات آن صورتی برداشته ، در خود بایگانی می کند که این خود بخشی از علم حصولی است و هیچ نیروئی در او نیست که مبدأ فعل باشد ، مگر آنکه در همان لحظه مشغول انجام فعل خاص بخودش هست ، پس انسان در همان اول وجودش مقداری از علوم را دارا است هر چند که به حسب طبع متاخر است(یعنی ذاتی او نیست،) و لیکن به حسب زمان با او معیت دارد(دقت بفرمائید!) و نیز این معنا قابل انکار نیست که آدمی اگر از تعلقات مادی منصرف شود به پاره ای از علوم دست می یابد .

این همانطور که گفتیم در صورتی است که نظریه تذکر نخواهد قواعد منطق و اصول عقلی را انکار کند و اما اگر منظور از تذکر انکار و ابطال این اصول باشد و بخواهد اثر رجوع به این اصول را باطل سازد ، به این معنا که بگوید ترتیب مقدمات بدیهی و متناسب باعث آن نمی شود که انسان به نتیجه ای که در جستجوی آن است برسد و در نتیجه انسان از قوه به فعلیت در آید و یا بگوید پرداختن به تهذیب نفس یعنی تخلیه آن از رذائل و سپس تحلیه(آراستن) آن به فضائل ، آدمی را بی نیاز از این مقدمه چینی های علمی و منطقی می کند و بدون ترتیب مقدمات متناسب به نتیجه ای که در جستجوی آن است می رسد در این صورت نظریه تذکر بدترین نظریه ها و بی معناترین آنها خواهد بود .

دلیل بطلان نظریه تذکر به معنای اول یعنی بی اثر دانستن مراجعه به قوانین و اصول منطق و فلسفه یکی دو تا نیست .

اولا : بحث عمیق در علوم و معارف انسانی این معنا را مسلم می سازد که علوم تصدیقیه انسان متوقف بر علوم تصوریه او است و معلوم است که علوم تصوریه بشر منحصر در دانستنیهای حسی او و یا علومی است که به نحوی از انحاء از حسیات او منتزع شود(توضیح این معنا در کتاب اصول فلسفه مقاله پنجم به قلم مؤلف رحمه الله علیه آمده است.) و از سوی دیگر هم برهان و هم تجربه ثابت کرده ، کسی که فاقد یکی از حواس پنجگانه است فاقد همه علومی است که به نحوی به آن حس منتهی می شود ، چه علوم تصوری و چه تصدیقی ، چه نظری و چه بدیهی و اگر آنطور که نظریه تذکر ادعا کرده همه علوم برای هویت و ذات انسانها بالفعل موجود است و همه انسانها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند باید نداشتن یک حس هیچ اثری در او نگذارد و کور مادر زاد به همه رنگها و کر مادر زاد به همه صداها آشنا باشد ، و اگر صاحبان نظریه تذکر بگویند بله همه علوم در نهاد بشر نهفته هست ، اما کری و کوری مانع فعلیت یافتن و یا به عبارت دیگر مانع تذکر آن علوم است ، در حقیقت از ادعای خود بر گشته اند و اعتراف

کرده انـد که صـرف پرداختن به نفس و انصـراف از تعلقات مادی و یا توجه به نفس و بر طرف شـدن غفلت فائده ای در ذکر مطلوب و یا علم به آنچه در جستجوی آنیم ندارد .

و ثانیا آنچه ما در واقع و خارج می بینیم این است که از میان صاحبان نظریه تـذکر ، افرادی انگشت شـمار یافت می شونـد که توانسته اند از این راه پی به مجهولات خود ببرند و اما عامه نوع بشر در پی بردن به مجهولات خود و مقاصد زندگی خود پیرو سنت مقدمه چینی و استنتاج از مقدمات است و نتائجی هم که می گیرند یکی دو تا نیست و این سنت در تمامی علوم و صنایع جریان دارد و انکار این حقیقت معنائی جز لجبازی نـدارد همچنانکه حمل این هزاران هزار نتائجی که بشـر از راه مقدمه چینی به دست آورده بر صـرف اتفـاق و پیش آمـد غیر مترقبه و یا به عبارت دیگر تیر به تاریکی انـداختن نیز لجبازی و گزافه گوئی است ، پس معلوم می شود تمسک به سـنت مقدمه چینی برای به دست آوردن مجهولات یک امر فطری بشـر بوده که میلیونها بشـر به آن راه افتاده اند و محال است که بشـر و یا هر نوعی از انواع در فطرتش مجهز به جهازی تکوینی باشد ، آنگاه در مقام بکار بستن آن جهاز همواره به خطا برود و هیچگاه به نتیجه نرسد .

و ثالثا: همان افراد انگشت شمار از تذکریان هم که به خیال خود از راه تذکر حقائقی را کشف کرده اند ، در واقع از راه تذکر نبوده و آنچه آنان نامش را تذکر نهاده اند با تحلیل به همان سنت مقدمه چینی بر می گردد و یا بگو همین افراد منکر منطق در کـار خـود منطـق را اسـتعمال کرده انـد ، بطـوری که اگر یکی از قوانین منطق چه قوانین مربوط به مـاده قضایـا و چه مربوط به هیـات آنها در کار آنان خلل داشـته باشـد نمی تواننـد نتیجه مطلوب را بگیرنـد ، پس این منکرین منطق ناخودآگاه منطق را به کار می گیرند ، آری ما نمی توانیم برای این ادعا - که آنچه آقایان از حقایق علمی که کشف کرده اند بطور تصادف و بدون مقـدمه چینی بوده و یـا به عبـارتی یـادآوری حقیقتی بوده که در آغـاز خلقت همراه داشـته انـد - معنـای درستی تصور کنیم ، آقایان ناگزیرند برای اثبات درستی نظریه خود نمونه ای ارائه دهند ، یعنی یک صورت علمی را نشان دهند که در آن صورت علمی هیچ یک از قوانین منطق به کار نرفته باشد.

و اما نظریه تـذکر به معنای دوم و اینکه آدمی با تخلیه و تحلیه نفس حاجتی به قوانین منطق پیدا نمی کند و گفتن اینکه راه پی بردن به مجهولاـت دو تا است ، یکی راه منطق و دیگری راه تـذکر و مثلا پیروی شـرع و این دو راه در رسانـدن بشـر به حقائق اثری مسـاوی دارنـد و یا راه تـذکر بهتر و دائمی تر است ، چون مطابق قول معصوم است ، به خلاف طریق منطق و عقل که در آن خطر افتادن در پرتگاه و خطای دائمی و یا حد اقل غالبی است .

و به هر حـال دلیل بر بطلان آن همان اشـکال دومی است که بر وجه اول وارد شـد ، برای اینکه احاطه به همه مقاصـد کتاب و سنت و رموز آن و اسـرارش آن هم بـا آن دامنه وسـیع و عجیـبی که دارد جز برای افراد انگشت شـماری که از هر کـار واجب زنـدگی دست کشـیده تنها به تـدبر در معارف دینی با آن ارتباط عجیبی که بین آنها است و تـداخل شدیـدی که بین اصول و فروع آن و اعتقادیـات و عملیـات فردی و اجتمـاعی آن است بپردازد ، دست نمی دهـد و چیزی نیست که خـدای تعالی عموم افراد بشـر را مکلف به آن کند ، زیرا عموم افراد بشـر مجهز به درک این همه معارف نیسـتند و محال است که خدای تعالی به تکلیف تکوینی یا تشـریعی بشـر را مکلف کند به اینکه باید با تخلیه و تحلیه خود را مجهز به درک این معارف بسازی و چنین فهمی سـرشار برای خـود درسـت کنی پس بشـر جز این راهی نـدارد که مقاصـد این را از همـان راهی که هر چیز دیگر را می فهمـد بفهمـد و راه معمولی فهم بشـر در همه شؤون حیـات اجتماعی و فردیش همین است که مقـدمات یقینی و معلوم خود را طبق ضـابطه ای طوری بچینـد و ردیف کنـد که از آنها هـدف مجهول خود را دریابـد ، در مورد معارف دین نیز جز این راهی ندارد ، که آنچه از دین برایش قطعی و معلوم است که بسـیار هم اندک است مقدمه قرار دهد و به وسـیله آنها مجهولات خود را پیدا کند .

و تعجب از بعضـی از قائلین به تـذکر است که عین همین دلیل ما بر رد تذکر را ، دلیل بر اثبات تذکر و رد منطق گرفته و گفته است : به فرضـی که علم به حقائق واقعی از راه به کار بردن منطق و فلسـفه درست باشد - که هرگز درست نیست - تازه برای افرادی انگشت شـمار از قبیل ارسـطوها و ابن سـیناها از برجسـتگان فلسـفه امکان دارد نه برای عموم مردم ، با این حال چگونه ممکن است به گردن شارع اسـلام گـذاشت که عامه مردم را مکلف کرده که برای درک معارف دین اصول و قوانین منطق و فلسـفه را به کـار گیرنـد و تـوجه نکرده که این اشـکال عینـا به نظریه خـودش وارد است ، حـال هر جوابی که او برای دفع این اشـکال تهیه دیـده ، مـا نیز همان را در پاسـخ به اشـکالش به منطق و فلسـفه ، تحویلش می دهیم ، مثلا اگر بگویـد: فهم حقائق دینی از راه تـذکر و تصـفیه باطن و تذکر برای همه ممکن است ما نیز می گوئیم اسـتعمال منطق برای درک حقائق کم و بیش برای هر کس میسور است ، البته هر کس به مقـدار اسـتعدادی که برای درک حقائق دارد ، و شارع بر هیچ کس واجب نکرده که همه معارف دینی را درک کند ، هر چند که از طاقتش بیرون باشد .

دلیل دوم بر بطلان گفتارش ، اشـکال سوم بر نظریه قبلی است ، برای اینکه این آقایان - مخالف منطق و طرفـدار تذکر در همه مقاصدی که به عنوان تذکر دنبال می کنند -

طریقه منطق را بکار می بندند که بیانش در سابق گذشت حتی در استدلالی که علیه منطق و در رد آن و اثبات طریقه تذکر می کنند نیز قواعد منطق را به کار می بندند ، و همین خود در فساد گفتارشان کافی است .

اشکال سوم و به عبارت دیگر دلیل سوم بر بطلان گفتارشان این است اگر صرف واقع شدن خطا در یک طریقه دلیل بر بطلان آن طریقه باشد ، در طریقه تذکر نیز خطا واقع می شود ، بلکه در غالب مسائل آن رخ می دهد ، برای اینکه خودشان اعتراف کرده اند که طریقه تذکر را سلف صالح دنبال می کردند و سلف صالح بودند که منطق را قبول نداشتند ، خطا و اختلافهائی که در باره همان سلف صالح نقل شده اندک نیست ، مانند خطاهائی که صحابه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم مرتکب شدند، صحابه ای که مسلمانان همه بر علم آنان و پیرو کتاب و سنت بودنشان اتفاق دارند و یا حد اقل بیشتر فقهای آنانرا فقیه و عادل می دانستند و نیز مانند عده ای از اصحاب ائمه علیهم السلام که دارای این صفات بودند ، چون ابو حمزه ثمالی و زراره و أبان و ابی خالد و هشام بن حکم و هشام بن سالم و مؤمن طاق و دو صفوان و غیر ایشان که وجود اختلاف اساسی در بین آنان معروف و مشهور است و این هم معلوم است که همیشه در بین دو طرف اختلاف حق با یک طرف است و طرف دیگر به خطا رفته و همچنین غیر صحابه از فقها و محدثین و امثال آنان ، چون کلینی و صدوق و شیخ الطائفه و مفید و مرتضی و غیر آنان رضوان الله علیهم با در نظر گرفتن وجود اختلاف در بین نامبردگان که به اعتراف این آقا اهل تذکر بودند ، دیگر چه مزیتی برای این طریقه نسبت به طریقه منطقی ها باقی می ماند ؟ ناگزیر باید برای تشخیص حق از باطل در جستجوی مزیت دیگری بود و غیر از تفکر منطقی هیچ مزیت دیگری یافت نخواهد شد ، نتیجه اینکه پس طریقه منطق طریقه متعین و مرجع یگانه ای است که همه باید آنرا روش خود قرار دهند .

دلیل چهارم بر بطلان نظریه تذکر این است که حاصل استدلال طرفداران این طریقه این شد که اگر انسان به دامن اهل عصمت و طهارت تمسک جوید ، در خطا واقع نمی شود و لازمه این استدلال همان است که گفتیم اگر فتوای معصوم را از خود معصوم بشنویم و یقین کنیم که مرادش همان ظاهر کلامش بوده ، در چنین صورتی دیگر دچار خطا نخواهیم شد ، ما نیز در این هیچ حرفی نداریم .

لیکن اشکال ما به آقایان این است که این استدلال عین قیاس منطقی است ، زیرا شنیده شده از معصوم ماده یقینی برهان ما قرار می گیرد و این ماده نه عین تذکر است و نه فکر منطقی است ، بلکه حالت وجدانی و یقین درونی خود ما است که با دو گوش خود از امام علیه السلام فلان فتوا را شنیدیم، دنبال این ماده قیاس می چینیم و

می گوئیم مثلا حرمت عصیر و انگور فتوای امام است و هر چه که فتوای امام باشد حق است ، پس حرمت عصیر انگور نیز حق است و این خود برهانی است منطقی که نتیجه اش قطعی است و اما غیر این صورت یعنی در آن موردی که ما از خود امام چیزی نشنیده ایم ، بلکه خبر واحدی و یا دلیل دیگری نظیر آن از امام برای ما نقل شده که در صدور آن از امام یقین نداریم بلکه تنها ظن و گمانی داریم ، در چنین فرضی اگر آن خبر واحد در باره احکام باشد که دلیل جداگانه ای بر حجیتش داریم و اگر در مورد غیر احکام باشد ، در صورتی که مخالف کتاب و یا مخالف دلیل علمی باشد و یا علم به خلاف آن داشته باشیم هیچ دلیلی بر حجیت آن نیست .

۹- و سر انجام گروه دیگری از متکلمین گفته اند که : خدای سبحان در کلام مجیدش ، ما را به بیانی که مالوف در بین خودمان است مخاطب قرار داده با کلامی که نظم و ترکیبش همان نظم و ترکیبی است که خود ما در گفتارهای روزمره خود داریم و با بیاناتی مخاطب قرار داده که مشتمل است بر امر ، نهی ، وعده ، تهدید ، قصص ، حکمت ، موعظه و جدال به نحو احسن و اینها اموری هستند که درک و تعقل آنها نیازی بدان ندارد که ما قبلا منطق و فلسفه را خوانده باشیم و یا با سایر فنونی که از کفار و مشرکین به ما ارث رسیده آشنا باشیم ، نه تنها احتیاجی نیست ، بلکه ما مامور به اجتناب از آن نیز هستیم ، برای اینکه استعمال این فنون خواه ناخواه ما را به دوستی کفار و مشرکین می کشاند و ما از ولایت و دوستی و اعتماد به کفار و گرفتن مراسم آنان و پیروی راه و روش آنان نهی شده ایم ، پس کسی که به خدا و پیامبران خدا ایمان دارد جز این وظیفه ای ندارد که ظواهر کتاب و سنت را گرفته و به آن مقدار که فهم عادی از بیانات کتاب و سنت می فهمد اکتفا کند و دست به تاویل آنها نزند و پا از چهار چوب بیانات دینی فراتر نگذارد ، این سخن در توجیه طریقه تذکر از طائفه ای است که آنها را حشویه و نیز مشبهه می نامند ، البته بعضی از محدثین نیز همین را گفته اند .

و این بیان هم از نظر ماده و هم از نظر هیاتش فاسد است .

اما فسادش از حیث هیات: اینان در رد منطق، اصول منطق را بکار برده اند و با اینکه خواسته اند ما را از استعمال منطق نهی کنند ، خود آنرا استعمال کرده اند ، ما هم که می گوئیم قرآن به سوی استعمال منطق هدایت می کند منظورمان این نیست که یکی از واجبات اسلام خواندن درس منطق است بلکه می خواهیم بگوئیم استعمال منطق امری است اجتناب ناپذیر و کسانی که می گویند منطق لازم نیست مثلشان مثل کسی است که بگوید : قرآن می خواهد ما را به مقاصد دین هدایت کند ، ما چه کار به زبان عربی داریم که زبان مشتی عرب جاهلیت است که چنین و چنان بودند ، پس عربی خواندن

هیچ لازم نیست ، همانطور که این کلام ارزشی ندارد زیرا آشنا شدن با زبان عربی یا هر زبان دیگر وسیله و طریقی است که هر انسانی در مقام گفت و شنود به حسب طبع محتاج به آن است و چون خدای تعالی معارف دینش را و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم سنتش را به زبان عربی بیان کرده اند ناگزیر باید عربی را بدانیم تا بفهمیم خدا چه فرموده و رسولش چه آورده ، همچنین آن کسی هم که می گوید منطق موروثی یونان - سرزمین کفر و شرک - است ، گفتار او نیز ارزشی ندارد ، زیرا منطق یک طریقه معنوی است که هر انسانی در مرحله تفکر به حسب طبع محتاج به آن است نه به سفارش کسی و چون خدای سبحان در کتابش و رسول خدا در سنتش منطقی و مستدل سخن گفته اند ، ناگزیر باید ما نیز به طریقه صحیح استدلال آشنا شویم تا دلیل های قرآن و سنت را بفهمیم .

و اما فساد آن از نظر ماده: گوینده مورد بحث یعنی منکر علم منطق خودش در این گفتارش موادی عقلی را به کار برده است ، با این تفاوت که درست به کار نبرده و مغالطه کرده است ، از این جهت مغالطه کرده که بین معنای ظاهر از کلام و بین مصادیقی که تک تک کلمات منطبق بر آنند ، فرق نگذاشته ، مثلا وقتی دیده که قرآن و سنت برای خدای تعالی علم ، قدرت ، حیاه ، شنوائی ، بینائی ، کلام ، مشیت و اراده اثبات کرده ، برای اینکه از منطق اجتناب کرده باشد ، به جای اینکه حکم کند به اینکه معنای این صفات این است که خدا جاهل و عاجز و مرده و کر و کور و امثال آن نیست ، گفته است خدا علمی مثل علم ما و قدرتی چون قدرت ما و حیاتی شبیه به حیات ما و گوشی چون گوش ما و چشمی چون چشم ما دارد ، و مثل ما سخن می گوید ، و خواست و اراده دارد ، با اینکه نه کتاب خدا با این معانی موافق است و نه سنت و نه عقل.

(ما در جلد سوم المیزان در بحث پیرامون محکم و متشابه تا حدی در این زمینه بحث کردیم.)

۱۰- بعضی دیگرشان گفته اند اینکه مقدمات برهان و قضایائی که ادله عقلی آنرا اثبات کرده حجت است و ما باید آنرا بپذیریم ، به جز یک مقدمه عقلی ، هیچ دلیلی ندارد و آن این است که پیروی حکم عقل واجب است ، و به عبارت دیگر حجیت حکم عقل هیچ دلیلی ندارد ، به جز خود عقل و این خود دوری است صریح ، یعنی اثبات اولی موقوف بر این است که دومی ثابت باشد و ثبوت دومی هم موقوف بر این است که اولی اثبات گردد و چنین چیزی از محالات عقلی است ، پس ناگزیر در مسائل مورد اختلاف باید به قول معصوم که یا پیغمبر است و یا امام مراجعه نمود و زیر بار تقلید نرفت .

و این سخن از سخیف ترین و بی پایه ترین تشکیکاتی است که در این باب شده ،

صاحب آن خواسته است برای طرح فکری خود زیر بنائی محکم بسازد ، به جایش طرح و بنا را ویران کرده ، خواسته است حکم عقل را باطل کند ولی با آوردن دلیل دور ، که به خیال خودش دور صریح هم هست ، دوباره حکم عقل را امضاء نموده ، چون در بطلان دور عقل است و از سوی دیگر خواسته است حکم شرع را تحکیم ببخشد ، در اینجا نیز دیده اگر بخواهد حکم شرع را با دلیل عقل حجت کند گرفتار دور قبلی می شود و اگر با دلیل شرع حجت کند و بگوید حکم شرع حجت است ، به دلیل اینکه شرع آنرا حجت کرده ، گرفتار دوری دیگر می شود ، مگر آنکه دست به دامن تقلید شود و بگوید باید از حکم شرع تقلید و پیروی بدون دلیل کرد که این هم خود حیرتی دیگر است .

و این بنده خدا نتوانسته معنای وجوب متابعت حکم عقل را بفهمد ، اگر منظورش از وجوب متابعت حکم عقل معنائی باشد در مقابل منع و اباحه و در نتیجه مخالفت حکم عقل مذمت خلق و عقاب خالق را در پی داشته باشد و به همان معنائی که می گوئیم متابعت خیر خواه مهربان واجب است و عدالت در حکم و داوری واجب است و وجوبهای دیگری از این قبیل که این حکم عقل عملی است و مورد بحث و اختلاف ما و او یعنی عقل نظری نیست و اگر منظورش از این وجوب متابعت این باشد که انسان وقتی برای اثبات چیزی به مقدمات علمی استدلال می کند و یکی از اشکال صحیح منطقی را ترتیب می دهد ، با اینکه نسبت به اطراف و مفردات آن مقدمات تصوری تام کامل داشته واجب است نتیجه آن استدلال را بپذیرد که چنین حکمی حاجت به دلیل بر حجیت ندارد ، زیرا قبول چنین نتیجه امری است که ما بالوجدان می بینیم هر کسی در برابر آن تسلیم است و دیگر معنا ندارد بعد از معین شدن نتیجه بپرسیم : خوب دلیل بر حجیت این برهان و حجت چیست برای اینکه حجیت حجت و برهان عقلی امری بدیهی است و همانطور که در مورد سایر بدیهیات در پی پیدا کردن حجت بر نمی آئیم ، در اینجا نیز همینطور ، چون حجت و برهان بر حجیت هر امر بدیهی خود آن امر است ، که در حقیقت بر گشتش به حجت نخواستن است.

۱۱- بعضی دیگرشان گفته اند نهایت چیزی که منطقی ها بتوانند با به کارگیری منطقشان به دست آورند این است که ماهیات ثابته برای اشیاء را درک کنند و نیز با ترتیب مقدماتی کلی و دائمی و ثابت به نتائجی برسند ، در حالی که امروز در پژوهش های علمی ثابت شده که هیچ چیزی کلی و دائمی و ثابت نیست ، نه در خارج و نه در ذهن و به طور کلی موجودات و اشیاء در تحت نظام عمومی تحول ، در حال دگرگونی و تحولند و هیچ چیزی ثابت و دائم و کلی به حال اول خود باقی نمی ماند .

جواب این شبهه نیز روشن است برای اینکه اولا اگر خواننده عزیز در متن این

کلام دقت کنـد می بینـد که خود این کلام ترتیبی منطقی دارد ، هم از نظر هیات و هم از نظر ماده و ثانیا این گوینده خواسته است بـا این گفتـار خود یک قانون دائمی و کلی و ثابت اثبات کنـد و آن این است که(بطور کلی هیـچ چیزی ثابت و کلی و دائم نیست!) اگر آنچه بین پرانتز است کلیت دارد ، پس خود آن خودش را باطل کرده چون در دنیا یک قانون کلی پیـدا شـد و آن همین قانون بین دو پرانتز است و اگر خود این قانون کلیت ندارد پس گوینده زحمت بیهوده کشیده زیرا نتوانسته وجود قانون کلی و دائمی و ثابت را انکار کند ، پس این اعتراض ، خودش خود را باطل می کند.

(مثل اینکه ما با نقل این یازده اعتراض از وضع خاص این کتاب یعنی رشته تفسیر خارج شدیم و با اینکه وعده داده بودیم تا بتوانیم رعایت اختصار را بکنیم در اینجا سخن را به درازا کشاندیم لذا به آغاز سخن بر می گردیم .)

قرآن کریم عقول بشـر را به سوی به کار بستن هر امری که استعمال آن فطری او است و به سوی پیمودن راهی و روشی که به حسب طبع با آن مانوس است و طبعش آن راه را می شـناسد هـدایت می کنـد و آن عبارت است از مرتب و منظم کردن آنچه را می داند برای به دست آوردن آنچه را که نمی داند ، آری عقل بشـر مفطور بر چند نوع تفکر است ، مفطور بر این است که مقدماتی حقیقی و یقینی را در ذهنش ترتیب دهد و از ترتیب آنها به نتائجی تصدیقی و واقعی که قبلا نمی دانسته برسد و این همان برهان منطقی است و مفطور بر این است که مقدماتی مشـهور و یا مسلم در برابر خصم را که مربوط به مقام عمل است و سعادت و شـقاوت یا خیر و شـر یا نفع و ضرر به بار می آورد و یا انجام آن خوب و سزاوار و یا زشت و ناپسند است و بالاخره مقـدماتی از اینگونه اموری که کلاـ اموری اعتبـاری است ترتیب دهـد و خصم خود را سـاکت و قـانع سازد و این همان جـدل است که خـود در منطق ، فنی جـداگانه است سوم اینکه مفطور است به اینکه در موارد خیر و شـر احتمـالی مقـدماتی(نه چون یقینی در برهان و نه چون مشـهور و مسـلم در جـدل بلکه،) ظنی مرتب کند ، تا از آن ارشاد و هدایت به سوی خیر مظنون و یا ردع و منع از شـر مظنون را نـتیجه بگیرد که این فن موعظه است ، و این سه طریق تفکر یعنی طریقه برهـان و جـدل و وعـظ را خدای عز و جل در یک آیه از کلام مجیدش آورده و می فرماید:

« ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن!»(۱۲۵/نحل)

که علی الظاهر مراد از حکمت برهان است ، به شهادت اینکه در مقابل موعظه حسنه و جدال قرار گرفته .

حال اگر بگوئی طریقه تفکر منطقی طریقه ای است که هم کافر بر آن مسـلط است و هم مؤمن ، هم از فاسق بر می آیـد و هم از متقی ، با این حال چه معنا دارد که

خدای تعالی این طریقه را از غیر اهل تقوا و پیرو دین نفی کرده و فرمود کافر و فاسق علم صحیح و تذکر درست ندارد ؟

« و ما یتذکر الا من ینیب!»(۱۳/غافر) و یا فرموده:

« و من یتق الله یجعل له مخرجا !»(۲/طلاق) و یا فرموده:

« فاعرض عمن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الـدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بمن اهتدی!»(۲۹/نجم)

روایاتی هم که می گوید علم نافع تنها با اعمال صالح به دست می آید بسیار زیاد است .

در پاسخ می گوئیم:

در اینکه کتاب و سـنت رعایت تقوا در جانب علم را معتبر شـمرده جای هیچ شـکی نیست و لیکن چنین هم نیست که کتاب و سنت تقوا را و یـا تقوای توأم با تـذکر را ، طریق مسـتقلی برای رسـیدن به حقائق قرار داده باشـد طریقی جـدای از طریق فکری فطری که انسان در همه شؤون زندگیش با آن سـر و کار دارد و نمی تواند نداشـته باشد و اگر چنین بود باید همه استدلالهائی که خود قرآن کریم علیه کفار و مشـرکین و اهل فسق و فجور که پیرو حق نیسـتند و بوئی از تقوا و تـذکر نبرده اند کرده لغو و العیاذ بالله بیهوده باشـد ، چون بنا بر این فرض کفار و مشـرکین و اهل فسق اصـلا نمی فهمند که قرآن چه می گوید و احتجاج قرآن علیه آنان لغو خواهد بود و به فرضـی هم که دست از کفر و شـرک و فسق بردارند باز جائی برای احتجاج باقی نمی ماند نظیر این جـواب در مورد سـنت نیز می آیـد ، زیرا در سـنت احتجاجهـای بسـیاری علیه فرقه هـا و طوائف گمراه شـده بـا فرض گمراهی ایـن فرقه هـا احتجـاج بیهـوده است ، زیرا فهم ناشـی از تقـوا و تـذکر را ندارنـد و به فرضـی هم که دست از گمراهی هایشان بردارند باز جای احتجاج نیست زیرا گمراه نیستند .

پس همـانطور که گفتیم اسـلام تقوا را بـدین جهت معتبر نکرده که در مقابـل طریقه فکری طریقه مسـتقلی برای درک حقـائق باشـد ، بلکه منظور اسـلام از دعوت به تقوا این است که نفس بشـر را از گم کردن راه فطرت و در نتیجه از دست دادن درک فطری باز داشـته ، او را به اسـتقامت فطری برگرداند ، توضیح اینکه انسان از نظر جسمانیتش ترکیب یافته از قوائی متضاد است قوه بهیمی و قوه سـبعی که ریشه و مبدأ پیدایش آنها بدن مادی عنصری او است و هر یک از این دو قوه ، عمل شعوری خاص به خود را انجام می دهند ، بدون اینکه ارتباطی با سایر قوا داشـته و از آنها اجازه بگیرد و در عملکرد خود رعایت حال آنها را بکند ، بله در یک صورت از عمل باز می ایستد ، و آن وقتی است که

مانعی جلوگیر آن شود ، مثلا شهوت غذا که نیمی از قوه بهیمیه است ، آدمی را وا می دارد به اینکه لا ینقطع بخورد و بنوشد ، بدون اینکه حد و اندازه ای را رعایت کند ، بله از ناحیه این قوه حدی در کار نیست ، لیکن معده مانع ادامه کار او می شود زیرا اگر شهوت غذا همچنان به کار خود بپردازد ، معده که ظرفیت محدودی دارد دچار امتلاء می گردد و یا آرواره دچار خستگی می شود و یا مانعی دیگر پیش می آید ، اینها اموری است که ما دائما در خود مشاهده می کنیم .

و وقتی وضع آدمی چنین است تمایل زیاد از حد او به یکی از قوا و بی بند و باریش در اطاعت از خواسته های آن و رام شدنش در برابر طغیانگری هایش باعث می شود که آن قوه هر چه بیشتر طغیان کند و قوه دیگری که ضد آن است سرکوب تر شود ، تا به جائی که کار آن به بطلان و یا به مرز بطلان بیانجامد ، مثلا افراط در شهوت طعام و یا بی بند و باری در شهوت نکاح(علاوه بر از کار انداختن معده و یا جهاز تناسلی،) آدمی را از کار و کسب و معاشرت و تنظیم امر منزل و تربیت اولاد و سایر واجبات و وظائف فردی و اجتماعی که قیام به آنها واجب است باز می دارد و همچنین بی بند و باری در سایر قوای شهویه و قوای غضبیه ، این حقیقت نیز امری است که دائما در خود و در غیر خود در طول زندگی مشاهده می کنیم .

و معلوم است که در این افراط و تفریط هلاک انسانیت است ، برای اینکه انسان عبارت است از همان نفسی که این قوای مختلف را تسخیر کرده و به خدمت گرفته است و منظورش از این تسخیر تنها این است که قوای نامبرده را طوری به کار وادارد که سعادتش را تامین کند و یا به عبارت دیگر قوای نامبرده را محکوم کند به اینکه تنها در طریق سعادت حیات دنیائی و آخرتی او کار کنند و حیات این چنینی جز حیاتی علمی و کمالی نمی تواند باشد ، پس او چاره ای جز این ندارد که زمینه کار کردن برای هر یک از قوای نامبرده را فراهم سازد و به خاطر به کار بستن یک قوه ، قوه ای دیگر را از کار نیندازد و معطل نگذارد و به کلی باطل نسازد .

پس برای انسان معنای انسانیت تمام و محقق نمی شود ، مگر وقتی که بتواند قوای مختلف خود را طوری تعدیل کند که هر یک از آنها در حد وسط قرار گیرد و در وسط طریقی که برایش تعیین شده عمل کند و بلکه عدالت در همه قوا همان چیزی است که ما به نام فضائلش می خوانیم ، وقتی می گوئیم اخلاق فاضله منظورمان همین ملکات است ، مانند ملکه حکمت و ملکه شجاعت و ملکه عفت و امثال آن که کلمه عدالت همه آنها را در خود می گنجاند.

و در این معنا هیچ شکی نیست که اگر انسانها به افکاری که فعلا دارند رسیده اند

و دامنه تمـدن و معارف و علوم بشـری خود را اینهمه وسـعت داده اند همه و همه به پیشـنهاد و یا به اقتضای این قوای شـعوری آنهـا بوده ، به این معنـا که انسـان در آغـاز پیـدایش خود از هر علمی و معارفی تهی دست بوده و اگر در پی تحصـیل علمی و آگهی ای بر آمـده از پیش خود و بـدون انگیزه ای از داخل وجودش نبوده ، بلکه این قوای درونی او بوده که احساس حاجت به چیزی کرده و او را وا داشـته که در بر آوردن حـاجت وی بپـاخیزد و برای به دست آوردن آن فکر خود را به کار انـدازد و همین شعورهای ابتدائی مبدأ تمامی علوم انسانی بوده که به تدریج و همواره اطلاعات خود را با تعمیم دادن یا تخصیص دادن یا ترکیب کردن و یا از هم جدا نمودن به کمال و تمامیت امروزش رسانده است .

از همین جا است که یک انسان پژوهشـگر حـدس می زنـد که چه بسا افراط آدمی و فرو رفتنش در بر آوردن حوائج یک قوه از قوای متضادش و بازماندن از حوائج سایر قوایش باعث آن شود که در افکار و معارفش منحرف گشـته و در نتیجه تحکیم و ترجیح خواسـته ها و مشتهیات و پیشنهادهای یک قوه را بر خواسته های سایر قوا ، به این گمراهی بیفتد که تصدیقهای آن قوه را نیز بر تصدیقهای سایر قوا تحکیم دهد ، و سر انجام فکر و ذکرش تنها پیرامون خواسته های آن دور بزند .

اتفاقا این قضـیه صـرف حـدس نیست ، بلکه تجربه نیز آنرا تصدیق کرده برای اینکه نمونه های این انحراف را با چشم خود در افراد اسـرافگر و مترف و همسو گندان شـکم و شهوت و افراط گران در طغیان و ظلم و فساد می بینیم که چگونه امر زندگی را در مجتمع انسانی به تباهی کشاندند و اگر از خود بپرسم مگر اینها انسان نیستند ؟ مگر نمی فهمند که شکم باره گی و مستی و شهوت رانی و ظلم و فسادشان چه بر سـر جامعه آورده ؟ راستی چرا این طبقه که این چنین شیفته و فرو رفته در لجنزار شهوات و اسـیر دام لذائذ شـراب و رقص و عشق و وصالند و در باره مسائل مهم زندگی که دیگران بر سـر آن مسائل جانبازی نموده و در تحصیل آنها از یکدیگر پیشی می گیرند اینقدر بی تفاوتند ؟ آیا به راستی اینها انسان نیستند و اگر هستند چرا این مسائل را که از واجبات زندگی انسانی است نمی فهمند ؟ جوابی که دریافت می کنیم جز این نیست که روح شهوت در دل آنان جائی برای هیچ فکر دیگری نگذاشـته و لحظه ای آنان را فارغ نمی گذارد تا به مسائل غیر شهوانی بیندیشند ، بلکه در همه احوال بر آنان مسـلط است و همچنین طاغیان مسـتکبر و سـنگدل که حتی هیـچ صـحنه رقت آور و تکان دهنده ای دل آنان را نرم نمی کند و اصـلا نمی توانند در رأفت و شفقت و رحمت و خضوع و تذلل تصوری داشته باشند و سراسر زندگیشان یعنی تکلمشان ، سکوتشان ، نگاهشان ، چشم پوشیشان ،

اقبالشان ، ادبارشان ، همه و همه خبث باطنشان را نشان می دهد ، پس همه اینها در علومی که دارند راه خطا را طی می کنند و هر طائفه ای از آنان سر گرم و فرو رفته در نتائج افکار تحریفی و علوم منحرفه خویشند و از بیرون دائره معلوماتشان غافلند ، و نمی دانند که در بیرون آن دائره تنگ، علومی نافع و معارف حقه و انسانی وجود دارد.

از این بیانات نتیجه می گیریم که معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است .

پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح ، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می کند و اخلاق پسندیده ، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می نماید ، از سوی دیگر این علم نافع هم وقتی نافع است که توأم با عمل باشد ، که هیچ خیری در علمی که عمل با آن نباشد ، نیست .

و ما هر چند این بحث را به صورت یک بحث علمی اخلاقی در آوردیم ، چون احساس می شد که این مساله احتیاج به شرح و توضیح دارد و لیکن قرآن کریم همه جوانب آن را در یک جمله جمع کرده و فرمود:

« و اقصد فی مشیک!»(۱۹/لقمان)

چون منظور از این جمله راه رفتن نیست ، بلکه این تعبیر کنایه از اعتدال و میانه روی در مسیر زندگی است و نیز فرموده:

« ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا !» (۲۹/انفال) و نیز فرموده:

« و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الالباب!»(۱۹۷/بقره)

یعنی شما بدان جهت که صاحب خرد هستید در به کار بستن عقل و خردتان نیازمند به تقوا هستید(و خدا داناتر است!) و نیز فرموده:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها!»(۷تا۱۰/شمس)

و نیز فرموده: « و اتقوا الله لعلکم تفلحون!» (۱۸۹/بقره)

آیات فوق آثار میانه روی و تقوا و خردمندی را تذکر می داد ، آیات دیگری هست که در مقابل آن آیات آثار شوم شهوت پرستی و استکبار از پذیرفتن حق و مهمل گذاشتن قلب و چشم و گوش را بیان می کند.

توجه بفرمائید:

« فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات، فسوف یلقون غیا، الا من تاب و آمن و عمل صالحا!»(۵۹و۶۰/مریم)

که در این آیه اثر شهوترانی را بیان می کند و آن عبارت است از غی ، یعنی

گمراهی و نیز فرموده:

« ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق و ان یروا کل آیه لا یؤمنوا بها و ان یروا سبیل الرشد لا یتخذوه سبیلا و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا ، ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین!»(۱۴۶/اعراف)

که صریحا اعلام داشته آنهائی که اسیر قوای غضبی هستند از پیروی حق ممنوعند و به سوی راه غی و خطا سوق داده می شوند ، آنگاه اضافه کرده که این کیفر به جرم آن است که از حق غافل شدند و نیز فرموده:

« و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون !»(۱۷۹/اعراف)

که در این آیه اعلام داشته اگر این طائفه را غافل خواندیم برای این است که اینها از حقائق معارف خاص بشر غافلند ، پس دلها و چشمها و گوشهایشان از رسیدن به آنچه یک انسان سعید و انسان برخوردار از انسانیت به آن می رسد بدور است و به جای رسیدن به این نعمت بزرگ به آن چیزهائی می رسد که چهار پایان می رسند ، بلکه اینها بدبخت تر از چهار پایان وحشی هستند زیرا چهار پایان وحشی و درندگان برای رسیدن به آنچه دوست دارند و سازگار با خلقتشان هست افکاری دارند ، چیزهائی برای خود تصویب می کنند و چیزهائی را تصویب نمی کنند ، ولی این بینوایان این مقدار فکر را هم ندارند .

پس از آنچه گذشت روشن شد که قرآن کریم تقوا را شرط در تفکر و تذکر و تعقل دانسته و برای رسیدن به استقامت فکر و اصابه علم و رهائی آن از شوائب اوهام حیوانی و القائات شیطانی شرط کرده که علم همدوش عمل باشد .

بله در این میان یک حقیقت دیگر قرآنی هست که نمی توان انکارش کرد و آن این است که داخل شدن انسان در تحت ولایت الهی و تقربش به ساحت قدس و کبریائی خدای تعالی انسان را به آگاهیهائی موفق می کند که آن آگاهیها را با منطق و فلسفه نمی توان به دست آورد ، دری به روی انسان از ملکوت آسمانها و زمین باز می کند که از آن در ، حقائقی را می بیند ، که دیگران نمی توانند آنها را ببینند و آن حقائق نمونه هائی از آیات کبرای خدا و انوار جبروت او است ، أنواری که خاموشی ندارد .

امام صادق علیه السلام فرموده:

- اگر نبود که شیطان ها پیرامون دلهای بنی آدم دور می زنند، هر آینه انسانها می توانستند ملکوت آسمانها و زمین را ببینند!

و نیز در میان روایاتی که بیشتر راویان آنرا از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت کرده اند این حدیث است که آن جناب فرمود:

- اگر زیاده روی شما انسانها در سخن گفتن نبود و اگر پریشانی و آشفتگی دلهاتان نبود، هر آینه شما هم می دیدید آنچه را که من می بینم و می شنیدید آنچه را که من می شنوم!

خدای تعالی هم فرموده:

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین!»(۶۹/عنکبوت)

ظاهر آیه شریفه: « و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین!»(۹۹/حجر)

نیز بر این معنا دلالت دارد، برای اینکه به دست آوردن یقین را نتیجه عبادت خوانده و فرمود:« پروردگارت را عبادت کن تا یقین به دستت آید!»

و نیز آیه زیر که می فرماید:

« و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین!»(۷۵/انعام)

که وصف ایمان را گره خورده مربوط به مشاهده ملکوت دانسته،

و نیز آیه شریفه زیر که می فرماید:

« کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین!»(۵تا۷/تکاثر)

و نیز فرموده:

« ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون!»(۱۸تا۲۰/مطففین)

این خود یک حقیقتی است قرآنی که خواننده عزیز باید برای رسیدن به بحث مفصل آن به تفسیر سوره مائده آیه ۵۵: « انما ولیکم الله و رسوله ...!» و آیه: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم ...!»(۱۰۵/مائده) مراجعه نماید.

و قرآنی بودن این حقیقت منافاتی با سخنان قبلی ما ندارد(که گفتیم قرآن کریم طریقه تفکر فطری را که خلقت بشر بر آن طریقه است و حیات بشر مبتنی بر آن است پیشنهاد می کند،) برای اینکه رسیدن به ملکوت آسمانها و زمین موهبتی است الهی که خدای تعالی هر یک از بندگان خود را که بخواهد به آن اختصاص می دهد ، و معلوم است که عاقبت از آن مردم با تقوا است(لیکن نمی توان کل بشر را از طریقه تفکر باز داشت ، به امید اینکه کل بشر مشمول چنین موهبتی شوند!)

(۱)

تاریخ تفکر اسلامی

بحث تاریخی در موضوع:تفکر اسلامی

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۴۱۴

در این بحث نظری اجمالی و کوتاه در تاریخ تفکر اسلامی می اندازیم تا ببینیم امت اسلام با همه اختلافی که در طوائف و مذاهب آن هست چه طریقه ای را در تفکر سلوک کردند ، البته قبلا این نکته را خاطرنشان می سازیم که ما در این بحث به حق بودن یا باطل بودن این مذاهب نمی پردازیم ، تنها عوارض و تحولی را که در منطق قرآن رخ داده از نظر گذرانده موافقت و مخالفت آنرا اثبات نموده و تحکیم می کنیم ، حتی در این بحث کاری به افتخارهائی که موافقین کرده و عذرهائی که مخالفین آورده اند نداریم ، نه به ریشه آن حرفها کاری داریم و نه به شاخ و برگهایش ، چون پرداختن به آن حرفها طریقه دیگری است از بحث ، حال چه اینکه مذهبی باشد یا نباشد .

قرآن کریم با منطق خاص به خودش در احکام و سنت هائی که برای تمامی شؤون زندگی بشر تشریع کرده بدون هیچ قیدی و شرطی نوع انسان را در همه احوالش محکوم به احکام خود دانسته ، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع ، چه صغیر و چه کبیر ، مرد یا زن ، سفید یا سیاه ، عربی یا عجمی ، حاضر یا مسافر، شهری یا روستائی ، عالم یا جاهل ، شاهد یا غایب ، در هر جائی و در هر زمانی که باشد و در کل شؤونات او چه عقیده اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله کرده و در این هیچ شکی نیست .

با این حساب ، پس قرآن با تمامی علوم و صنعت ها که ارتباط با ناحیه ای از نواحی زندگی بشر داشته باشد اصطکاک و برخورد دارد و این معنا نیز از خلال آیاتی از

قرآن کریم که بشر را به تدبر ، تفکر ، تذکر و تعقل دعوت می کند ، به روشنی فهمیده می شود که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و سر در آوردن از اسرار آنچه که از اجزای عالم ما است از سماویات گرفته تا ارضیات یعنی جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و آنچه مربوط به ماورای عالم ما است از ملائکه و شیطانها و لوح و قلم و غیر اینها بیاناتی دارد ، که رساتر از آن تصور نمی شود و منظور اسلام از این تحریک ها و تشویقها این است که بشر به وسیله معرفت به آنچه گفته شد خدای سبحان را بشناسد و به آنچه که به نحوی از انحاء ارتباطی با سعادت در زندگی انسانی و اجتماعی انسانها دارد آشنا گردد و بفهمد که برای به دست آوردن چنین زندگی ای چگونه اخلاقی کسب کند و چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و چه احکام اجتماعی را مورد عمل قرار دهد .

از سوی دیگر در سابق توجه کردید که اسلام طریق تفکر فطری را تایید می کند ، همان طریقه ای را که فطرت بی اختیار و بدون سفارش کسی به آن دعوت می کند و بشر راهی برای فرار از آن ندارد و این واقعیت همان سیر منطقی است.

قرآن کریم خودش هم این صناعت های منطقی یعنی برهان و جدل و موعظه را به کار برده و امتی را که هدایت می کند دعوت نموده به اینکه از آن طریق پیروی کند ، یعنی مطالب خود را - آنچه جنبه نظری دارد و خارج از مرحله عمل است - از راه برهان تعقیب کنند و در غیر آن یعنی در حکمت عملی به مسلمیات استدلال کنند و یا به بیاناتی که عبرت انگیز باشد و شنونده را به عبرت وا دارد و نیز قرآن کریم در بیان مقاصدش سنت نبویه را معتبر کرده و پیروی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را اسوه و خط سیر معین فرمود ، مسلمانان نیز دستورات آن حضرت و سخنانش را حفظ نموده و از مشی علمی آن جناب تقلید کردند ، آنچنان که یک دانش آموز در سلوک علمی اش از استادش پیروی می کند .

مردم در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم(منظورمان ایام اقامت آن جناب در مدینه است،) جدیدالعهد با تعالیم اسلامی بودند و حالشان در تدوین علوم و صناعات شبیه تر به حال انسانهای قدیمی بود که با ذهنی ساده و غیر فنی به بحثهای علمی می پرداختند ، البته با همه عنایتی که به تحصیل و تحریر علم داشتند و لذا در آغاز اولین قدمی که برداشتند حفظ قرآن و قرائت آن و سپس حفظ احادیث بود ، یعنی سخنانی که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و با یک واسطه از آن جناب می شنیدند حفظ می کردند و از حفظ برای دیگران نقل می نمودند ، چون(به جز افرادی که ای بسا از عدد انگشتان تجاوز نمی کردند،) کسی نوشتن را نمی دانست ، قدم دومی که در مسیر

علم برداشتند مختصر مناظراتی در خصوص علم کلام بود ، که یا در بین خود داشتند و یا با بعضی از غیر مسلمانان و صاحبان مذاهب بیگانه – مخصوصا یهودیان و مسیحیان ، چون قبائلی از این دو ملت در شبه جزیره عربستان و در حبشه و شام می زیستند ، از همین جا بود که علم کلام پیدا شد ، اشتغال دیگری که مسلمانان داشتند نقل و روایت اشعار بود که خود یک سنت قدیمی عرب بود ، ولی اسلام اهتمامی به امر آن نکرد و در کتاب مجیدش حتی یک کلمه شعر و شعرا را نستود سنت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نیز پر و بالی به آن نداد .

این وضع بود تا وقتی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم رحلت نمود و مساله خلافت جریانی به خود گرفت که معروف است و اختلاف ناشی از مساله خلافت بابی به ابواب علم کلام افزود و یکی دیگر از مسائل علم کلام شد که دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرد .

در زمان خلیفه اول بعد از جنگ یمامه و شهادت جمع بسیاری از حافظان و قاریان قرآن ، از ترس اینکه مبادا چیزی از قرآن فراموش شود قرآن را جمع آوری کردند ، در عهد او که تقریبا به دو سال طول کشید امر به این منوال گذشت ، سپس در عهد خلیفه دوم بار دیگر قرآن جمع آوری شد .

و چون آوازه اسلام بلند شد و قلمرو آن در اثر فتوحات عظیمی که در عهد وی رخ داد ، گسترش یافت .

مسلمانان از تعمق در مسائل علمی و روابط علوم و ترقی در مدارج آن باز ماندند ، حال یا بدین جهت بود و یا برای اینکه خود را نیازمند به توسعه علم و بسط مسائل علمی نمی دانستند ، چون در آن روزگاران علم چیزی نبود که فضیلت و اهمیتش برای بشر معلوم شده باشد و به همان مقدار برای انسان محسوس بود که آثار آن را دیده باشند و معلوم است که علمی که اثر محسوسی برای بشر آن روز داشته همان صنعت بوده ، امتی آن را در امتی دیگر می دیده و می شناخته .

از سوی دیگر با فتوحات پی در پی و پر اهمیتی که نصیب عرب گردید آن غریزه های جاهلانه عرب که در اثر تربیت اسلامی فروکش شده بود ، بار دیگر سر به طغیان کشید ، غرورها و نخوت ها بار دیگر سرکشی آغاز کرد و در نتیجه به تدریج و آرام آرام روحیه امتهای مستکبر و استعمارگر را به خود گرفتند ، شاهد این مطلب شیوع تقسیم و پاره پاره شدن امت اسلام آن روز است ، به عرب و غیر عرب(به این معنا که امت عرب نعمت عظمای اسلام و این دین نجات بخش را به حساب خود حساب کرد ، و غیر عرب را موالی – بردگان – لقب داد،) شاهد دیگرش رفتار معاویه است که در آن ایام

والی شام بود و حکومت اسلامی را رنگ سلطنت داد و در بین مسلمانان چون قیصرهای روم رفتار کرد ، شواهد بسیار دیگری بر این معنا هست که تاریخ از لشگریان اسلام ضبط نموده و همین روش خلق و خوی مسلمانان را عوض کرد و معلوم است که نفسیات آن چنانی در سیر علمی و مخصوصا در تعلیمات قرآنی اثر گذاشت .

و آن مقدار معارفی که از دین داشتند و سیر علمی تا آن حدی که در سابق پیش رفته بود متوقف شد ، یعنی اشتغالات علمیشان منحصر در قرائت قرآن بود ، قرائتی منسوب به زید بن ثابت و قرائتی منسوب به ابی و ابن مسعود و غیر آنان بود .

و اما حدیث در آن زمان به نحو چشمگیری رواج یافت و نقل و ضبط احادیث بسیار شد ، به حدی که عمر بعضی از صحابه را از نقل حدیث نهی کرد ، زیرا او زیاده از حد حدیث گفته بود ، از سوی دیگر عده ای از اهل کتاب به اسلام در آمدند و محدثین که کارشان نقل حدیث بود مطالب بسیاری از آنان در باره اخبار کتابهایشان و داستانهای انبیاءشان و امتهایشان را شنیدند و شنیده های خود را با آنچه از احادیث که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شنیده و حفظ کرده بودند مخلوط نموده و جعل احادیث دروغین و دستبرد در احادیث صحیح را شروع کردند که امروز در میان احادیثی که از طرق صحابه و راویان صدر اول از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نقل شده مقدار بسیار زیادی از این کلمات دروغین و بریده بریده یافت می شود که قرآن کریم به ظاهر الفاظش آنها را دفع می کند و عمده سببی که باعث این دستبردها شد چند امر بود:

اول: احترام بسیار زیادی بود که مردم برای همنشینی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و برای حفظ حدیث معتقد بودند و حتی افرادی را هم که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را ندیده بودند و تنها از اصحاب آن جناب احادیثی نقل می کردند مزیتی بر سایر مردم قائل بودند ، و آنان را تعظیم می کردند ، و همین جهت باعث شد که هر کسی - چه لایق و چه نالایق - برای اینکه در بین جامعه سر و گردنی از سایرین بلندتر داشته باشد ، به نقل حدیث پرداخته و خود را محدث و راوی قلمداد کند ، حتی کسانی هم که یهودی بودنشان یا نصرانی بودنشان مسلم بود با این حال به صرف اینکه حدیث نقل می کرد در جامعه آن روز جا می افتاد و محترم می شد و قهرا برای اینکه این محدث از آن دیگری جلو بزنند و محترم تر شود هر چه از دهانش در می آمد به عنوان حدیث می گفت .

عامل دوم جعل حدیث ، حرص شدیدی بود که این افراد در حفظ حدیث داشتند همین حرص در حفظ حدیث و نقل آن نمی گذاشت که در باره درستی و نادرستی حدیث و تدبر در معنای آن و مخصوصا عرضه کردن آن بر کتاب خدا دقت کنند ،

با اینکه قرآن کریم اصل دین بود و ساختمان دین بر این پایه و اصل نهاده شـده بود ، فروع دین از این اصل ریشه می گرفت ، رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم هم بطوری که در نقل معتبر آمده سـفارش اکید کرده بود که هر سـخنی را از هر کسـی نپذیرنـد ، بلکه شـنیده های خود را بر قرآن کریم عرضه کننـد ، در صورتی که مخالف قرآن بود رهایش کننـد ، و در حدیث معتبر فرموده بود:« ستکثر علی القاله!» بزودی حدیث تراشان علیه من زیاد می شوند و احادیثی دیگر از این قبیل .

همین معنا فرصتی شد برای اینکه احادیث جعلی و دروغینی در مورد صفات خدا و اسماء و افعال او و نیز در باره لغزشهائی که به انبیای گرامی نسـبت داده شـده و اعمال زشت که به رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم نسـبت داده شـده و آن جناب را مشوه جلوه داده و در باره خرافاتی در خلقت و ایجاد و داسـتانهای دروغینی از امتهای گذشـته و در باره تحریف شـدن قرآن و مسائل دیگری از این قبیل در دست و دهنها بگردد ، احادیثی که دست کمی از خرافات تورات و انجیل ندارد .

نتیجه این وضع آن شـد که تقـدم و عمل در بین قرآن و حدیث تقسـیم شود ، یعنی تقدم و احترام صوری از آن قرآن و اخذ و عمـل از آن حـدیث شود و در انـدک مـدتی قرآن از حیث عمل متروک گردد و این سـیره نکوهیـده یعنی مسامحه در عرضـه حدیث بر قرآن ، همچنان در بین امت اسـتمرار یافت و تا به امروز نیز عملا استمرار یافته ، هر چند که امت آن را به زبان انکار نموده و ناپسـند می دانـد ، قرآن کریم نیز از آن پیشـگوئی کرده و فرموده که رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم در قیامت خواهد گفت پروردگارا امت من قرآن را متروک گذاشتند ، الا عده ای قلیل که در هر عصری از این انحراف دور ماندند .

و همین مسامحه و سهل انگاری عینا یکی از اسبابی بود که باعث شد بسیاری از خرافات قومی و قبیله ای که هر قومی در قدیم به آن معتقـد بودنـد بعـد از مسـلمان شدنش نیز به عنوان یک اعتقاد دینی باقی بماند، آری مثل معروف می گوید: « الداء یجر الداء- درد ، دردی دیگر می زاید!»

عامل سوم در جعل احادیث: ماجرائی بود که بعد از رحلت رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم در مساله خلافت پیش آمد و ارای عامه مسـلمین در باره اهل بیت آن جناب مختلف گردید، عده ای طبق دسـتور رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم به آن حضرات تمسک جسته و به آنان عشق ورزیدند ، جمعی دیگر از آن حضرات روی گردانیده و اعتنائی به امر آنان و مکانتشان به علم قرآن نکردنـد و برای آگـاهی و یـادگیری علم قرآن به غیر آن حضـرات مراجعه نمودنـد ، جمعی دیگر با آن حضـرات دشمنی نموده ، با جعل احادیثی دروغین به آنان بدگوئی کردند ، با اینکه رسول خدا

صلی الله علیه وآله وسلّم در مواقفی و کلماتی که احدی از مسلمانان در صحت آنها و در دلالت آنها تردید نکرده ، سفارش فرموده بود که علم دین را از اهل بیت او بگیرند و چیزی به اهل بیت او نیاموزند ، و اینکه اهل بیت آن جناب از همه امت به کتاب خدا آگاه ترند و نیز به امت فرمود که اهل بیتش هرگز در تفسیر قرآن خطا نمی کنند و در فهم قرآن دچار اشتباه نمی شوند و در حدیث معروف به ثقلین که بطور تواتر نقل شده و احدی در آن تردید نکرده، و فرمود:

« من از میان شما می روم و به جای خود دو چیز بس گرانمایه می گذارم، یکی کتاب خدا و دیگر عترتم را، و این دو، تا ابد با همند و از یکدگر جدا نخواهند شد، تا بر لب حوض کوثر بر من در آیند...!»

و در بعضی از طرق همین حدیث آمده که سپس فرموده:

« چیزی به اهل بیت من نیاموزید که آنان اعلم از شمایند!»

و نیز در حدیثی مستفیض که بسیار نقل شده فرموده:

« هر کس قرآن را به رأی خود(یعنی بدون سؤال از اهل بیت علیهم السلام) تفسیر کند - باید که جای خود را آماده در دوزخ بداند!»

که بحث آن در جلد سوم المیزان در بحث های محکم و متشابه آمده است.)

این اعراض از اهل بیت علیهم السلام بزرگترین شکافی بود که در نظام تفکر اسلامی پدید آمد و باعث شد علم قرآن و طریقه تفکری که قرآن به سوی آن می خواند در بین مسلمانان متروک و فراموش شود ، شاهد بسیار روشن آن این است که در جوامع حدیث کمتر به احادیثی بر می خوریم که از امامان اهل بیت روایت شده باشد ، آری اگر شما خواننده محترم از یک سو مقام و منزلتی که اهل حدیث در زمان خلفا داشتند و حرص و ولعی که مردم در اخذ و شنیدن حدیث از خود نشان می دادند در نظر بگیری و از سوی دیگر در بین دهها هزار حدیثی که در جوامع حدیث گرد آوری شده احادیث منقوله از علی و حسن و حسین در ابواب مختلف معارف دین و مخصوصا در تفسیر نقل شده بشماری آن وقت انگشت حیرت به دندان خواهی گزید(که خدایا چطور شد فلان صحابه که بیش از دو سه سال رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را ندید دهها هزار حدیث دارد، ولی اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم که در خلوت و جلوت و در کودکی و جوانی در سفر و حضر با آن جناب بودند حدیث چندانی در جوامع ندارند؟!!)

چرا صحابه حتی یک حدیثی از اهل بیت نقل نکردند؟

چرا تابعین یعنی طبقه دوم مسلمین روایاتی که از آن حضرات نقل کرده اند از صد تجاوز نمی کند؟

چرا حسن بن علی علیه السلام(با اینکه خلیفه ظاهری نیز بود،) احادیثش به ده عدد نمی رسد؟

و چرا از حسین بن علی حتی یک حدیث دیده نمی شود؟

با اینکه بعضی ها تنها روایات وارده در خصوص تفسیر را آمار گرفته اند به هفده هزار بالغ شده، که تنها جمهور آنها را نقل کرده اند، که سیوطی آنها را در کتاب اتقانش آورده و گفته این عدد روایاتی است که در تفسیر ترجمان القرآنش که الدرالمنثور خلاصه آن است آورده و روایات وارده در ابواب فقه نیز همین نسبت را دارد.

بعضی از آمارگران از این قبیل احادیث تنها به دو حدیث برخورده اند که در ابواب مختلف فقه از حسین علیه السلام روایت شده و چرا باید چنین باشد؟

آیا علتی جز این می تواند داشته باشد که مردم از اهل بیت دوری کردند ، و از حدیث آنان اعراض نمودند ؟

و یا اگر از آنان حدیث گرفتند و بسیار هم گرفتند لیکن در دولت اموی به خاطر دشمنی که امویان با اهل بیت داشتند آن احادیث از بین رفت و به فراموشی سپرده شد؟ نمی دانیم !

اما این قدر هست که کنار زدن علی علیه السلام و شرکت ندادن آن جناب در جمع قرآن در اوائل رحلت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و در اواخر عهد عثمان و نیز تاریخ حسن و حسین احتمال اول را تایید می کند .

این حق کشی هائی که امت اسلام و یا حکومت اموی در باره علی علیه السلام نمودند کار را بدان جا کشانید که نه تنها تمامی احادیث آن جناب مورد اعراض واقع شد ، بلکه بعضی ها حتی نهج البلاغه را نیز انکار کردند ، که کلام آن جناب باشد ، آری خطبه های برجسته و غرای نهج البلاغه مورد سؤال و تردید قرار گرفت ، ولی خطبه بتراء زیاد بن ابیه و اشعاری که یزید در باره شراب سروده جای هیچ اختلافی نبود و حتی دو نفر هم در باره آنها اختلاف نکردند .

اهل بیت پیغمبر همچنان مظلوم و مقهور بودند ، و احادیثشان متروک بود ، تا آنکه امام باقر و امام صادق علیه السلام در یک برهه ای از زمان یعنی در دوره انتقال حکومت از بنی امیه به بنی العباس قیام نموده آنچه از احادیث پدران بزرگوارشان به دست فراموشی سپرده شده بود برای مردم بیان کردند و آنچه از معارف اسلام که مندرس گشته اثری از آن نمانده بود برای مردم بیان کردند .

اما مع الاسف احادیثی که آن دو بزرگوار و سایر امامان از پدران خود نقل نموده در اختیار امت اسلام نهادند ، نیز از دسیسه و دستبرد سالم نماند ، همانطور که در

کلمات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم دست بردند ، کلمات آن حضرات نیز مورد دستبرد قرار گرفت ، به شهادت اینکه خود آن دو بزرگوار به این معنا تصریح نموده ، چند نفر از وضاعین و حدیث تراشان را برای مردم نام بردند ، مانند مغیره بن سعید و ابن ابی الخطاب و ... و بعضی دیگر از ائمه علیهم السلام بسیاری از روایاتی که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و از خود ایشان در دست و دهن ها افتاده بود انکار نموده و به شیعیان خود دستور فرمودند هر حدیثی که از ما برای شما نقل می شود بر قرآن عرضه کنید ، آنچه موافق با قرآن است بگیرید و آنچه مخالف است رها کنید .

اما مردم مگر افرادی انگشت شمار به این دستور عمل ننمودند و مخصوصا به روایاتی که در غیر مورد مسائل فقهی بود بدون عرضه آنها بر قرآن پذیرفتند و رفتار عامه مردم شیعه در قبول هر سخنی که جنبه حدیث داشت رفتار عامه مردم سنی در مورد احادیث نبوی بود .

و حتی عامه شیعه در این امر آنچنان افراط کردند که جمعی قائل شدند به اینکه ظواهر قرآن حجت نیست ، ولی کتابهائی دیگر از قبیل مصباح الشریعه و فقه الرضا و جامع الاخبار حجت است و افراط را از این حد نیز گذرانده به جائی رساندند که گفتند : حدیث هر چند که مخالف صریح قرآن باشد می تواند قرآن را تفسیر کند و این حرف نظیر و هم سنگ سخنی است که بیشتر اهل سنت گفته اند و آن این است که حدیث اصلا می تواند قرآن را نسخ کند و به نظر می رسد قضاوتی که دانشمندان در باره رفتار امت اسلام کرده اند قضاوت درستی باشد ، آنها گفته اند : اهل سنت کتاب را گرفتند و عترت را رها کردند و سر انجام کارشان بدانجا کشیده شد که کتاب هم از دستشان رفت و شیعه عترت را گرفته کتاب را رها کردند و سر انجام کارشان بدینجا کشیده شد که عترت هم از دستشان رفت ، پس می توان گفت که امت اسلام بر خلاف دستور صریح رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم که فرموده:« انی تارک فیکم الثقلین ...!» هم قرآن را از دست دادند و هم عترت را ، هم کتاب را و هم سنت را .

این راهی که امت در مورد حدیث پیش گرفت یکی از عواملی است که در قطع رابطه علوم اسلامی یعنی علوم دینی و ادبی از قرآن کریم اثری به سزا داشت ، با اینکه همه آن علوم به منزله شاخ و برگها و میوه های درخت طیبه قرآن و دین بود ، درختی که اصلش ثابت و فرعش در آسمان است و به اذن پروردگارش میوه اش را در هر آنی می دهد ، چون اگر در باره این علوم دقت به خرج دهی خواهی دید که طوری تنظیم شده که پیدا است گوئی هیچ احتیاجی به قرآن ندارد ، حتی ممکن است یک محصل همه آن علوم را فرا بگیرد متخصص در صرف و نحو بیان و لغت و حدیث و رجال و درایه و فقه و

اصول بشود و همه این درسها را تا آخر بخواند و قهرمان این علوم نیز گردد و حتی به پایه اجتهاد نیز برسد ، ولی قرآن را آنطور که باید نتواند قرائت کند و یا به عبارتی اصلا دست به هیچ قرآنی نزده باشد ، پس معلوم می شود از این دیدگاه هیچ رابطه ای میان آن علوم و میان قرآن نیست و در حقیقت مردم در باره قرآن به جز قرائت هیچ وظیفه ای ندارند و العیاذ بالله قرآن ارزشی جز خواندن و یا آویزان کردن به گردن نوزاد - تا از حوادث ناگوار محفوظ بماند - ندارد ، پس شما خواننده عزیز اگر از این قسم مسلمانان هستی عبرت بگیر و در رفتارت با قرآن تجدید نظر کن ، حال بر سر سخن آمده و می گوئیم .

بحث در باره قرآن کریم و در باره حدیث در زمان عمر آن سرگذشتی را داشت که شنیدید و اما در عهد خلافت عمر دامنه علم کلام رو به وسعت نهاد و علتش این بود که در اثر فتوحات بسیار وسیعی که نصیب امت اسلام شد قلمرو سرزمین اسلام گسترش یافته و بالطبع اختلاط مسلمانان با غیر مسلمانان و صاحبان آئین ها و مذاهب دیگر ، بیشتر شد و در بین آنان علمائی و احباری و اسقف هائی و بطریق هائی اهل بحث بودند که می خواستند در باره ادیان و مذاهب بحث کنند ، در نتیجه بحثهای کلامی اوج گرفت ، ولی در آن ایام این بحثها تدوین نشد ، چون می بینیم در کتب رجال علمائی از فن کلام که شرح حالشان آمده ، همه بعد از این عصر و تاریخ بوده اند .

تا آنکه دوره خلافت عثمان رسید و عثمان با آن همه سر و صدائی که علیهش بپا شد و شورشی که مردم بر او کردند هیچ کاری از پیش نبرد و تنها توفیقی که یافت این بود که قرآنهای متعددی که بین مردم بود جمع آوری نموده و منحصر در یک نسخه کرد .

و امر به همین منوال بود تا زمان خلافت علی علیه السلام رسید ، تمام ایام خلافت آن حضرت نیز به اصلاح مفاسد دوره های قبلی و به حل اختلافات داخلی و به اداره جنگهای پی در پی و ناشی از آن اختلافها سپری شد .

چیزی که هست آن جناب با همه آن گرفتاریها توانست کلیات علم نحو را تدوین نموده و به یکی از صحابه اش بنام ابو الاسود دوئلی دستور دهد تمامی جزئیات قواعد نحو را گرد آورد و دیگر در سایر علوم نتوانست قدمی بر دارد ، جز اینکه خطبه ها و احادیثی برای مردم القاء کرد که در آنها مواد اولیه معارف دینی و اسرار نفیس قرآنی بطور جامع نهفته بود ، البته بحثهائی کلامی نیز داشته که در جوامع حدیث ضبط شده .

در خصوص قرآن و حدیث امر به همان منوال بود تا دوران سلطنت بنی امیه سپری شد و عباسی ها روی کار آمدند ، و خلاصه تا اوائل قرن چهارم از هجرت که تقریبا

آخر دوران زندگی ائمه اثنی عشر شیعه بود حادثه مهمی در طریق بحث از قرآن و حدیث رخ نداد ، غیر از آن رفتاری که معاویه در خاموش کردن نور اهل بیت علیهم السلام و محو آثار آنان داشت و به این منظور دستور داد افرادی(بیشمار در مذمت اهل بیت و فضائل خود او و همدستانش) احادیثی جعل کنند.

حادثه دیگر اینکه در این عهد حکومت دینی به سلطنت استبدادی و سنت اسلامی به سیطره امپراطوری مبدل شد.

حادثه سوم این بود که در عهد حکومت عمر بن عبد العزیز و از ناحیه وی دستور صادر شد که احادیث در مجموعه ای نوشته شود و این اولین باری است که احادیث نوشته می شود ، چون تا آن روز احادیث به روی کاغذ نیامده بود ، و تنها در حافظه اشخاص ضبط می شد .

و در این برهه از زمان ، ادبیات زبان عرب به منتهی درجه رواجش رسید که آغاز آن در زمان معاویه بود ، چون او بسیار اصرار داشت که شعر را ترویج کند ، بعد از او سایر پادشاهان اموی و عباسی نیز این روش را دنبال کردند و ترویج شعر تا به آنجا رسید که در برابر یک شعر زیبا و یا یک نکته ادبی ، صدها هزار دینار جائزه می دادند و مردم یکسره به سوی سرودن شعر و روایت شعر و اخبار عرب و تاریخ آن روی آوردند و از این راه اموال بسیار هنگفتی به چنگ می آوردند ، منظور این پادشاهان از ترویج شعر ، تحکیم موقعیت خودشان بود .

اموی ها می خواستند با مدح مداحان موقعیت خود را در برابر بنی هاشم تحکیم بخشند و عباسی ها می خواستند خود را در مقابل بنی فاطمه مطرح کنند و اگر دانشمندان را اکرام و احترام می کردند باز به همین منظور بود می خواستند به این وسیله مردم را تحت سیطره خود در آورده و به هر نحوی که دلشان می خواست در بین مردم حکومت و زور گوئی کنند .

نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمی مسلمانان به حدی رسید که بسیاری از علما در مسائل عقلی و یا بحث های علمی به شعر یک شاعر تمثل می جستند و آنگاه هر حکمی که می خواستند می کردند و بسیار می شد که مطالب علمی و نظری را بر پایه مسائل لغوی پی نهاده و حد اقل قبل از ورود در بحث ، اول در باره اسم موضوع ، بحث لغوی نموده و سپس وارد بحث علمی می شدند ، همه اینها اموری است که آثار عمیقی در طرز فکر دانشمندان و منطقشان و سیر عملیشان داشته است .

در همین ایام بود که بحث های کلامی نیز رواج یافت ، و در باره آن کتابها و رساله ها نوشته شد و چیزی از تاریخ پیدایش آن نگذشته بود که دانشمندان علم کلام به

دو گروه یعنی فرقه اشاعره و فرقه معتزله تقسیم شدند ، البته اصول افکارشان در زمان خلفا و بلکه در زمان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم موجود بود ، احتجاجهائی که از علی علیه السلام در مساله جبر و تفویض و مساله قدر و استطاعت و مسائلی غیر اینها روایت شده دلیل بر این مدعا است و نیز روایاتی که در اینگونه مسائل از شخص رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نقل شده است ، مانند این حدیث که فرموده:« لا ـ جبر و لا ـ تفویض بل امر بین الامرین!» و یا فرموده:« القدریه مجوس هذه الامه!»

چیزی نگذشت که این دو طائفه هر یک به امتیاز مسلکی از طائفه دیگر ممتاز شد و آن این بود که معتزله عقل را در مسائل علمی بر ظواهر دینی ترجیح داده و حاکم کردند ، مثلا قائل به حسن و قبح عقلی و قبح ترجیح بدون مرجح و قبح تکلیف های شاق و بیرون از حد طاقت شدند و نیز قائل به استطاعت و تفویض و اقوالی دیگر گردیدند ، در مقابل آنان اشاعره ظواهر دینی را بر حکم عقل حکومت داده ، مثلا گفتند عقل از خودش حکم به هیچ حسن و قبحی ندارد ، خوب آن است که شرع بگوید خوب است و بد آن است که شرع آن را بد دانسته باشد و نیز گفتند ترجیح بلا مرجح جائز است و بشر هیچ استطاعتی از خود ندارد و بشر مجبور در افعال خویش است و کلام خدا قدیم است و اقوالی دیگر نظیر اینها که در کتب آنان ضبط شده .

سپس فن کلام را مدون و مرتب کرده و برای آن اصطلاحاتی درست نمودند ، بنا گذاشتند که وقتی فلان کلمه را به کار می بریم منظور فلان معنا است و مسائل غیر کلامی نیز بر آن افزودند تا در مباحث معنون به عنوان امور عامه ، از فلاسفه عقب نمانند و البته این بعد از زمانی بود که کتب فلسفه به زبان عربی ترجمه شد و درس دادن و درس خواندنش در بین مسلمانان شایع گشت و اینکه بعضی گفته اند : ظهور علم کلام در اسلام و منشعب شدنش به دو شعبه اعتزال و اشعریت بعد از انتقال فلسفه به عرب بود درست نیست ، دلیل بر نادرستی آن وجود مسائل و آرای متکلمین در خلال روایاتی است که صدور آن قبل از تاریخ انتقال فلسفه بوده .

روش اعتزال از روز اول پیدایشش تا اوائل عهد عباسیان یعنی اوائل قرن سوم هجری روز به روز به جمعیت و طرفدارانش افزوده می شد و شوکت و ابهت بیشتری به خود می گرفت ولی از آن تاریخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد ، تا آنکه پادشاهان ایوبی همه طرفداران این مکتب را از بین بردند و مکتب اعتزال به کلی منقرض گردید و کسانی که در عهد ایوبیان و بعد از آن به جرم داشتن این مکتب کشته شدند آنقدر زیاد بودند که عدد کشته هایشان را کسی جز خدای سبحان نمی داند در این زمان بود که جو بحثهای کلامی برای اشعریها صاف و بدون مزاحم شد و اشاعره در مذهب خود توغل و

پیشرفت کردند ، و با اینکه فقهای آنان در آغاز ادامه این بحثها را گناه می دانستند ، همواره و تا به امروز در بین آنان رائج مانده است .

قبل از معتزله و اشاعره شیعه در همان ابتدای طلوعش به بحثهای کلامی پرداخت یعنی بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم رقم عمده ای از بزرگان صحابه چون سلمان و ابی ذر و مقداد و عمار و عمرو بن الحمق و غیر آنان و از بزرگان تابعین امثال رشید حجری و کمیل و میثم تمار و سایر علویین آغازگر این بحثها بودند ، که همه آنان به دست امویان کشته شدند ، ولی در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام مجددا تشکلی یافته و آوازه شان بلند گردید و بحثهای کلامی را شروع کردند و به تالیف کتابها و رساله ها پرداختند با اینکه تحت سیطره و قهر حکومت های جابر بودند و همواره از ناحیه حکومت ها سرکوب می شدند ، مع ذلک دست از کوشش خود بر نداشتند ، تا آنکه در زمان حکومت آل بویه که تقریبا قرن چهارم هجرت بود امنیتی نسبی به دست آوردند ، ولی دوباره در اثر فشار حکومت ها دچار خفقان شدند تا آنکه با ظهور دولت صفویه در ایران جو علم و پژوهش برای آنان صاف گردید که تا به امروز این صفای جو و آزادی قلم و بحث ادامه دارد .

سیمای بحث کلامی در شیعه شبیه تر به سیمای بحث کلامی معتزله است تا سیمای بحث اشاعره ، به همین جهت بسیار اتفاق می افتد که بعضی از آرای این دو مکتب تداخل می کنند نظیر بحث پیرامون حسن و قبح ، مساله ترجیح بدون مرجح ، مساله قدر ، مساله تفویض و باز به همین جهت امر بر بعضی از مردم (یعنی اهل تسنن) مشتبه شده ، هر دو طائفه را یعنی شیعه و معتزله را یک مکتب و در بحث کلامی مکتب دارای یک طریقه دانسته اند و بسیار اشتباه کرده اند ، برای اینکه اصولی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده که معتبر در نظر شیعه تنها همین اصول است هیچ سازشی با مذاق معتزله ندارد .

و بر هر تقدیر فن کلام فن شریفی است که کارش دفاع از حریم معارف حقه دینی است ، چیزی که هست متکلمین از مسلمانان - چه شیعیانشان و چه اهل سنتشان - طریق بحث را درست نرفته اند و نتوانسته اند بین احکام عقلی و احکام مقبول در نظر خصم فرق بگذارند ، که ان شاء الله توضیح این اشتباه بطور اختصار می آید .

در همین اوان بود که علوم قدیمیان یعنی منطق ، ریاضیات ، طبیعیات ، الهیات ، طب و حکمت عملی به زبان عربی ترجمه شد و در عرب شایع گردید و این انتقال یک قسمت از آن در عهد امویان صورت گرفته بود و در اوائل عهد عباسیان به حد کمال رسید ، صدها کتاب از کتب یونانی و رومی و هندی و فارسی و سریانی به عربی ترجمه

شـد و مردم به خوانـدن و فراگیری آن علوم روی آورده ، چیزی نگـذشت که خود صـاحب نظر شدنـد و کتابهـا و رساله ها به رشـته تحریر در آوردنـد و این بـاعث خشم علمـا شـد ، مخصوصـا وقتی می دیدنـد که ملحـدان یعنی دهری مسـلکها و طبیعی مذهبان و پیروان مانی و ملل دیگر دست به دست هم داده به جنگ با اسـلام برخاسـته اند و نیز مسائل مسلم و ضروری دین را انکار می کنند ، خشمشان بیشتر گردید ، از این بدتر آنکه می دیدند خود مسلمانان فیلسوف نما ، شروع کردند به عیب گوئی و خرده گیری از معارف دین و از افکار متدینین و اهانت و عیب جوئی به اصول اسـلام و معالم طاهره شـرع(و معلوم است که هیچ دردی جانکاه تر از جهل نیست!»

از جمله اموری که خشم علمـای اسـلام را بیشتر می کرد این بود که می شـنیدند در پاره ای مسائل دینی که ارتباط و ابتنائی با مسـلمیات علم هیـات و طبیعیـات دارد طبق آن نظریه های مسـلم در این علوم حکم می کردنـد و مساله را با اینکه برهانی نبود بلکه جدلی و از مسـلمات بود ، شـکل برهان می دادند و دهری مذهبان و امثال آنان که در آن روزها خود را فیلسوف جا زده بودند امور دیگر از اباطیل خود را به این مسائل می افزودند ، نظیر مساله تناسخ و محال بودن معاد ، مخصوصا معاد جسمانی و با اینگونه مسائل و مسائل قبلی اسـلام و ظواهر دین را می کوبیدند و چه بسا بعضی از آنان گفته باشند که دین عبارت است از مجموعه ای از چنـد وظیفه تقلیـدی و بـدون دلیـل که انبیا آنها را به منظور تربیت و تکمیل عقول ساده لوحان آورده انـد و اما افراد تحصـیل کرده و به اصـطلاح فیلسوف که کارشـان کنکـاش و بررسـی علوم حقیقی است احتیـاجی به این مسائل تقلیـدی ندارند و با اینکه خود صاحبان نظریه هستند و در طریق استدلال ابتکاراتی دارند ، چه حاجت به آورده های انبیا دارند .

و این غرور کفرآلودشـان فقهـا و متکلمین را وادار کرد تـا در برابر این فیلسوف نماهـا جبهه گیری نموده ، به هر وسـیله ای که برایشان ممکن بود آنان را سـرکوب و رشـته هایشان را پنبه کننـد یا به وسـیله اسـتدلال و محاجه رو در رو و یا شورانـدن مردم علیه آنان و یا بیزاری جستن از ایشان و تکفیر کردنشان با آنان مقابله نمایند تا در آخر در زمان متوکل عباسی توانستند سورت و تندی آنان را شکسـته ، جمعشان را متفرق و کتبشان را نابود کنند و چیزی نمانده بود که فلاسـفه نیز به آتش آنان سوخته به کلی منقرض شونـد تا آنکه معلم دوم ابو نصـر فارابی که به سال سـیصد و سـی و نه در گذشـته و بعد از او ابو علی سـینا شـیخ الرئیس حسـین بن عبد الله بن سـینا که به سال چهار صد و بیست و هشت در گذشته و غیر این دو از فلاسفه بنام چون ابی علی ابن مسکویه و ابن رشد اندلسی و غیر آن دو ، بار دیگر به فلسفه آبروئی دادند و از انقراض آن جلوگیری

کردند و از آن به بعد نیز سرنوشتی مانند سابق داشت ، زمانی بازارش کساد می شد و کمتر افرادی به تعلم و یاد گیری آن می پرداختند و زمانی دیگر رونق می گرفت .

گو اینکه فلسفه در اول به زبان عربی ترجمه شد و به عرب منتقل گردید ، ولی در بین نژاد عرب کسی بنام فیلسوف مشهور نشد ، الا افرادی بسیار اندک مانند کندی و ابن رشد و بیشتر قلمرو آن در ایران بود و متکلمین از مسلمانان هر چند با فلسفه مبارزه می کردند و فیلسوفها را به خشن ترین وجهی سرکوب می نمودند ، لیکن در عین حال اکثریت آنان منطق را قبول کرده و در باره علم منطق رساله ها و کتابها تالیف کردند ، چون آنرا مطابق با طریق تفکر فطری می یافتند .

لیکن همانطور که قبلا تذکر دادیم در استعمال منطق خطا رفتند و حکم حدود حقیقی و اجزای آن را آنقدر توسعه دادند که شامل امور اعتباری نیز شد(با اینکه منطق سر و کاری با اعتباریات که زمان و مکان و نژاد و عوامل دیگر در آن تاثیر گذاشته در هر جائی و زمانی و قومی شکل خاصی به خود می گیرد ندارد ، سر و کار منطق تنها با امور حقیقی و واقعی است،) ولی متکلمین فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضایای اعتباریه نیز به کار بردند ، با اینکه اموراعتباری سر و کار با قیاس جدلی دارد ، مثلا می بینی که در موضوعات کلام از قبیل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل ، سخن از جنس و فصل و حد و تعریف دارند ، در حالی که جنس و فصل و حد ربطی به این امور ندارد(زیرا از حقایق عالم خارج نیستند ، بلکه اموری هستند قرار دادی،) و نیز در مسائل علم اصول و علم کلام که مربوط به فروع دین و احکام فرعی آن است سخن از ضرورت و امتناع به میان می آورند ، و این عمل در حقیقت به خدمت گرفتن حقائق است در اموری اعتباری و نیز در اموری که مربوط به خدای تعالی است گفتگو از واجب و حرام نموده ، مثلا می گویند بر خدا واجب است که چنین کند و قبیح است که چنان کند ، همچنین اعتباریات را بر حقایق حاکم کرده و این عمل خود را برهان می نامند ، در حالی که بر حسب حقیقت چیزی جز قیاس شعری نیست .

افراط و تندروی در این باب به حدی رسید که یکی از آنان گفته بود خدای سبحان ساحتش منزه تر از آن است که در حکمش و در عملش اعتبار که چیزی جز وهم نیست و حقیقتش همان موهوم بودنش است راه پیدا کند و چون چنین است پس آنچه که او سبحانه و تعالی ایجاد کرده و یا شریعتی که تشریع نموده همه اموری حقیقی و واقعی هستند ، یکی دیگرشان گفته خدای سبحان تواناتر از آن است که حکمی را تشریع بکند و آنگاه در اقامه برهان بر اینکه چرا آن حکم را تشریع کرده عاجز بماند ، پس برهان(بر خلاف آنچه فلاسفه منحصر در تکوینیاتش دانسته اند،) هم در مورد تکوینیات و

حقـائق خارجی کار برد دارد و هم در مورد تشـریعیات و از این قبیل سـخنان بیهوده که به جان خودم سوگنـد یکی از مصائب علم و اهـل علم است زیـاد گفته انـد ، حال اگر تنها در محفلهای علمیشان می گفتنـد و می گذشـتند باز ممکن بود بگوئیم ان شاء الله منظورشان این نبوده ، ولی این حرفها را در نوشـته های علمی خود آورده اند ، که این مصیبت دیگر قابل تحمل نیست .

در همین روزگار بود که مکتبی دیگر در بین مسـلمانان خودنمائی کرد و آن مکتب تصوف بود ، که البته ریشه در عهـد خلفا داشت ، البته نه به عنوان تصوف ، بلکه به عنوان زهـد گرائی ، ولی در اوائل بنی العباس با پیدا شدن رجالی از متصوفه چون با یزید بسطامی و جنید و شبلی و معروف کرخی و غیر ایشان رسما به عنوان یک مکتب ظاهر گردید .

پیروان ایـن مکتب معتقدنـد که راه به سـوی کمـال انسـانی و دست یـابی بر حقـائق معـارف منحصـر در این است که آدمی به طریقت روی آورد و طریقت(در مقابل شریعت) عبارت است از نوعی ریاضت کشیدن در تحمل شریعت که اگر کسی از این راه سیر کند ، به حقیقت دست می یابد و بزرگان این مکتب چه شیعیان و چه سـنیان سند طریقت را منسوب کرده اند به علی بن ابی طـالب علیه السـلام و چون این طـائفه ادعـای کرامتهـا می کردنـد و در بـاره اموری سـخن می گفتنـد که با ظواهر دین ضـدیت داشت و عقـل هم آنها را نمی پـذیرفت ، لـذا برای توجیه ادعاهای خود می گفتنـد اینها همه صـحیح و درست است ، چیزی که هست فهم اهـل ظـاهر(که منظورشـان افراد متـدین به احکـام دین است،) عـاجز از درک آنها است و شـنیدن آن بر گوش فقهـا و مردم عوام از مسـلمانان سـنگین است و به همین جهت است که آن مطـالب را انکـار می کننـد و در برابر صوفیه جبهه گیری نموده از آنان بیزاری جسـته و تکفیرشان می کنند و بسا شده که صوفیان به همین جرم گرفتار حبس و شـلاق و یا قتل و چوبه دار و یا طرد تبعیـد شـده اند و همه اینها به خاطر بی پروائی آنان در اظهار مطالبی است که آنرا اسـرار شـریعت می نامنـد و اگر دعـوی آنـان درست باشـد یعنی آنچه آنـان می گوینـد مغز دین و لب حقیقت بوده و ظواهر دینی به منزله پوسـته روئی آن باشد و نیز اگر اظهار و علنی کردن آن مغز و دور ریختن پوسـته روی آن کار صحیحی بود خوب بود آورنده شرع ، خودش این کـار را می کرد وماننـد این صوفیـان به همه مردم اعلاـم می نمودنـد تـا همه مردم به پوسـته اکتفا ننموده و از مغز محروم نشوند و اگر این کار صحیح نیست باید بدانند که بعد از حق چیزی به جز ضلالت نمی تواند باشد .

این طائفه در اول پیدایش مکتبشان در مقام استدلال و اثبات طریقه خود بر

نیامدند و تنها به ادعاهای لفظی اکتفا می کردند ولی بعد از قرن سوم هجری بتدریج با تالیف کتابها و رساله هائی مرام خود را در دلها جا دادند و آنقدر هوادار برای خود درست کردند که توانستند آرای خود را در باره حقیقت و طریقت علنا مطرح سازند و از ناحیه آنان انشاآتی در نظم و نثر در اقطار زمین منتشر گردید .

و همواره عده و عده شان و مقبولیتشان در دلهای عامه و وجهه شان در نظر مردم زیادتر می شد تا آنکه در قرن ششم و هفتم هجری به نهایت درجه وجهه خود رسیدند ، ولی از آنجا که در مسیر خود کجرویهائی داشتند ، به تدریج امرشان رو به ضعف گرائید و عامه مردم از آنان روی گردان شدند .

و علت انحطاطشان این بود که:

اولا: هر شانی از شؤون زندگی که عامه مردم با آن سر و کار دارند وقتی اقبال نفوس نسبت به آن زیاد شد و مردم عاشقانه به سوی آن گرویدند ، قاعده کلی و طبیعی چنین است که عده ای سودجو و حیله باز خود را در لباس اهل آن مکتب و آن مسلک در آورده و آن مسلک را به تباهی می کشند و معلوم است که در چنین وضعی همان مردمی که با شور و عشق روی به آن مکتب آورده بودند ، از آن مکتب متنفر می شوند .

ثانیا: جماعتی از مشایخ صوفیه در کلمات خود این اشتباه را کردند که طریقه معرفت نفس هر چند که طریقه ای است نو ظهور ، و شرع مقدس اسلام آن را در شریعت خود نیاورده ، الا اینکه این طریقه مرضی خدای سبحان است و خلاصه این اشتباه این بود که من در آوردی خود را به خدای تعالی نسبت دادند و دین تراشیدن و سپس آنرا به خدا نسبت دادن را فتح باب کردند ، همان کاری را کردند که رهبانان مسیحیت در قرنها قبل کرده و روشهائی را از پیش خود تراشیده آنرا به خدا نسبت دادند ، همچنانکه خدای تعالی ماجرای آنان را نقل کرده و می فرماید:

« و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها !» (۲۷/حدید)

اکثریت متصوفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آنها اجازه داد که برای سیر و سلوك رسم هائی و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آنها نیست باب کنند و این سنت تراشی همواره ادامه داشت ، آداب و رسومی تعطیل می شد و آداب و رسومی جدید باب می شد ، تا کار بدانجا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر و برگشت این وضع بالمال به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان رفت ، شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید ، یک نفر مسلمان صوفی جائز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند(و

خانقاه و زاویه جای مساجد را بگیرد ، خواننده محترم اگر سفر نامه ابن بطوطه را بخواند ، می بیند که در هر شهری بنائی بنام زاویه بر پا بوده و از موقوفاتی که داشته اداره می شده و صوفیان از هر جا وارد آن شهر می شدند ، در آن زاویه ها منزل می کردند. مترجم.) کم کم طائفه ای بنام قلندر پیدا شدند و اصلا تصوف عبارت شد از بوقی و من تشایی و یک کیسه گدائی ، بعدا هم به اصطلاح خودشان برای اینکه « فانی فی الله» بشوند ، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند.

و اما آنچه که کتاب و سنت - که راهنمای به سوی عقلند - در این باب حکم می کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقائقی هست که باطن آن ظواهر است ، این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقائق دارد ، لیکن راه آن به کار بستن همین ظواهر دینی است ، البته آنطوری که حق به کار بستن است نه به هر طوری که دلمان بخواهد و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایقی باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریع کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقائق و مصالح نرساند ، آری همیشه گفته اند که ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و باز حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگانش به آن حقائق طریق دیگری نزدیک تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریع کند ، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده : «و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شی ء!»(۸۹/نحل) پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده .

حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است ، یا از راه ظواهر دینی کشف می شود و یا از طریق بحث عقلی و یا از مسیر تصفیه نفس و مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده اند ، در حالی که بطور قطع یکی از این سه راه حق و درست است و آن دوی دیگر باطل است ، برای اینکه این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می دانند و بینشان تنازع و تدافع هست و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث اند ، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی دو زاویه دیگر تنگ تر می شوند و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی این یک زاویه را تنگ تر کرده ای و اختلاف این سه طریق بطور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد و تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می کند ، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می نویسد اختلاف فاحشی دارد ، همچنانکه این اختلاف را به عیان در تفاسیر مشاهده می کنیم و احساس می کنیم که هر مفسری مشرب

علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده و نخواسته است بفهمد که قرآن چه می گوید ، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می گوید که من می فهمم ، البته اینکه گفتیم هر مفسر کلیت ندارد ، مفسرینی انگشت شمار نیز هستند که از این خطا مبرا بوده اند .

در سابق توجه فرمودید که کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سه طریق آنچه که حق است تصدیق کرده و باطلش را باطل دانسته و حاشا که در این سه طریق باطن حقی باشد و قرآن آنرا نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد و حاشا بر اینکه در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند ، و نقیض آنرا اثبات نماید .

و به همین جهت است که جمعی از علما در صدد بر آمده اند به مقدار بضاعت علمی که داشته اند و در عین اختلافی که در مشرب داشته اند ، بین ظواهر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق بر قرار کنند ، مانند محیی الدین عربی و عبد الرزاق کاشانی و ابن فهد و شهید ثانی و فیض کاشانی .

بعضی دیگر در صدد بر آمده اند بین فلسفه و عرفان صلح و آشتی بر قرار سازند ، مانند ابی نصر فارابی و شیخ سهروردی صاحب اشراق و شیخ صائن الدین محمد ترکه .

بعضی دیگر در این مقام بر آمده اند تا بین ظواهر دینی و فلسفه آشتی بر قرار سازند ، چون قاضی سعید و غیره .

بعضی دیگر خواسته اند بین هر سه مشرب و مرام توافق دهند ، چون ابن سینا که در تفسیرها و سایر کتبش دارد و صدر المتالهین شیرازی در کتابها و رساله هایش و جمعی دیگر که بعد از وی بودند .

ولی با همه این احوال اختلاف این سه مشرب آنقدر عمیق و ریشه دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند ، بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند ریشه را ریشه دارتر کردند و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمده اند دامنه این آتش را شعله ورتر ساختند .

و شما خواننده عزیز به عیان می بینی که اهل هر فنی از این فنون اهل فن دیگر را جاهل یا بی دین یا سفیه و ابله می خواند و عامه مردم را می بینی که هر سه طائفه را منحرف می دانند .

همه این بدبختی ها در آن روزی گریبان مسلمانان را گرفت که از دعوت کتاب به تفکر دسته جمعی تخلف کردند ، برای فهم حقائق و معارف دینی لجنه تشکیل ندادند ، هر کسی برای خود راهی پیش گرفت با اینکه قرآن کریم فرموده بود:« و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا!»(۱۰۳/ال عمران) البته این یک علت تفرقه مسلمین بود علتهای

دیگری برای این وضع هست .

بـار الهـا همه مـا را به سوی آنچه مـایه خشـنودی تو از مـا است هـدایت فرمـا و کلمه مـا را بر حق جمع و متفق فرمـا و از ناحیه خودت موهبتی از ولایت ارزانی بدار و از ناحیه خویش یاوری بما ببخش!

(۱)

گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مفاهیم و اصطلاحات قرآنی

معنای قلب در قرآن

گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۴۴۳

« لا یُؤَاخِذُکُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمَنِکُمْ وَ لَکِن یُؤَاخِذُکُم بِمَا کَسبَت قُلُوبُکُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِیمٌ!»

« خدا شما را به سوگندهای بیهوده تان بازخواست نمی کند ولی به آنچه دلهایتان مرتکب شده مؤاخذه می نماید و خدا آمرزنده و بردبار است!» (۲۲۵/بقره)

آیه بالا از شواهدی است که دلالت می کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است ، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد ، به این پندار که در خلقت آدمی ، این عضو است که مسؤول درک است ، هم چنانکه طبق همین پندار ، شنیدن را به گوش ، و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان ، نسبت میدهیم و لیکن مدرک واقعی خود انسان است(و این اعضاء آلت و ابزار درک هستند،) چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است ، که جز به خود انسان نسبت داده نمی شود .

نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه:« فانه آثم قلبه!» (۲۸۳/بقره) و آیه شریفه:« و جاء بقلب منیب!» (۳۳/ق) است.

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می دهند ؟ ظاهرا منشا آن ، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می افتد ، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتیکه

اگر قلبش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی ماند .

از تکرار این تجربه یقین کرد که مبدأ حیات در آدمی ، قلب آدمی است ، به این معنا که ، روحی را که معتقد است در هر جانداری هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده و نیز یقین کرد ، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها ، همه مربوط به قلب است ، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است .

و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبدأ فعل مخصوص به خودش ندانیم ، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست ، در عین اینکه قلب را مبدأ حیات می دانیم ، دماغ را هم مبدأ فکر ، چشم را وسیله دیدن ، گوش را ابزار شنیدن ، شش را آلت تنفس و هر عضو دیگر را منشا عمل خاص به خودش می دانیم ، چون همه اعضا (و حتی خود قلب) به منزله آلت و ابزاری است برای انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است .

و چه بسا که تجربه های مکرر علمی هم این نظریه را تایید کند ، چون بارها این آزمایش را در مرغان انجام داده اند که در یک عمل جراحی دماغ(مغز سر) مرغ را بیرون آورده اند و دیده اند که حیوان همچنان زنده است لیکن ، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد(حتی نمی فهمد که گرسنه و یا تشنه است و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می کند و اینکه این دانه و آن سنگ ریزه است،) و چون مواد غذائی به او نمی رسد قلبش از ضربان می ایستد و می میرد و همچنین چه بسا بتوان این نظریه را از این راه تایید کرد که تاکنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می شود از آن مرکز صادر بشود و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند ، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است ، زیرا می بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است ، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است و هم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف است ، در عین حال همه در تحت یک لوا و مطیع یک مرکز فرماندهی و دارای وحدتی حقیقی هستند .

و نباید گمان کرد که اگر بشر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی ای پی ببرد ، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است (و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده ، در نتیجه نمی تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند!)

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود ، به اهمیت سر ، که جایگاه دماغ است نیز پی برده بود ، به شهادت اینکه می بینیم از قدیم ترین زمانها امت های مختلف و با زبانهای مختلف مبدأ حکم و امر و دستورات جامعه را رأس و رئیس نامیده و لغت های مختلفی از آن منشعب کرده است، نظیر: رأس و رئیس و رئاسه و رأس الخیط(سر نخ) و رأس المده (سر رسید) و رأس المسافه و رأس الکلام و رأس الجبل(سر کوه) و همچنین سر جانداران و چهار پایان را رأس خوانده و نوک شمشیر را رأس السیف نامیده است. پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم ، نمی توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد.

و ظاهرا همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بوئی از شعور در آن باشد ، از قبیل : حب و بغض و رجاء و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرأت و امثال آنرا به قلب نسبت دهند و منظورشان از قلب ، همان روحی است که به بدن وابسته است و یا به وسیله قلب ، در بدن جریان می یابد و لذا ادراکات نامبرده را ، هم به قلب نسبت می دهند ، هم به روح ، هم به نفس ، گاهی می گویند : فلانی را دوست دارم و گاهی می گویند روحم او را دوست می دارد و نیز می گویند قلبم او را دوست می دارد و گاهی هم می گویند نفسم او را دوست می دارد ، آنگاه این مجاز گوئی آنقدر ادامه می یابد که لفظ قلب را بر نفس اطلاق می کنند ، همچنانکه بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه صدر را بر قلب اطلاق می کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می دهند .

و در قرآن کریم از این قسم نسبت ها در موارد بسیاری آمده ، از آن جمله فرموده:

« یشرح صدره للاسلام!»(۱۲۵/انعام)

و نیز فرموده:

« انک یضیق صدرک!» (۹۷/حجر) و نیز فرموده:

« و بلغت القلوب الحناجر!»(۱۰/احزاب)

که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده:

« ان الله علیم بذات الصدور !» (۱۱۹/ال عمران)

و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی اشاره باشد به تحقیق این نظریه ، چیزی که هست متاسفانه تاکنون این نظریه آنطور که باید و شاید روشن نشده است .

شیخ ابو علی ابن سینا ، در این مسئله که مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان بدن انسانی چیست ؟ این احتمال را ترجیح داده است که همان قلب باشد ،

به این معنـا که قلب مرکز همه ادراکـات و شـعور باشـد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشـته باشـد(همانطور که چشم آلت بینائی و گوش آلت شـنوائی است ولی آن عضوی که می بینـد و می شـنود قلب است،) پس همه ادراکات از قلب است و دماغ واسـطه درک است.

در جمله « و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم!»(۲۲۵/بقره) اشاره است به اینکه خـدای سـبحان تنها با قلب انسانها کار دارد ، همچنـانکه در جای دیگر فرمود:« و ان تبـدوا ما فی انفسـکم او تخفوه یحاسـبکم به الله!»(۲۸۴/بقره) و نیز فرموده:« و لکن ینـاله التقوی منکم!»(۳۷/حج)

(۱)

معنای سکینت در قرآن

گفتاری در معنای:سکینت

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۳۳۵

« وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوت فِيهِ سكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَك ءَالُ مُوسى وَ ءَالُ هَرُونَ تحْمِلُهُ الْمَلَئكَةُ إِنَّ فى ذَلِك لاَيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ!»

« و پیامبرشان به ایشان گفت نشانه پادشاهی وی این است که صندوق معروف دوباره به شما بر می گردد تا آرامشی از پروردگارتان باشد و باقی مانده ای از آنچه خدا به خاندان موسی و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل می کنند که در این نشانه برای شما عبرتی هست اگر ایمان داشته باشید!» (۲۴۸/بقره)

کلمه سکینه از ماده سکون است که خلاف حرکت است ، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است.

همچنانکه حال انسان حکیم این چنین است(البته منظور ما از حکیم دارنده حکمت اخلاقی است!) که هر کاری می کند با عزم می کند و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است .

توضیح اینکه آدمی به غریزه فطریش کارهائی که می کند ناشی از تعقل قبلی است ، یعنی قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آنرا می چیند و طوری می چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد و در سعادتش تاثیر خوبی بگذارد و سعادت اجتماعی او را به قدر خودش تامین کند ، آنگاه بعد از ردیف کردن مقدمات در فکر و عقل عمل را طوری که نقشه اش را کشیده انجام می دهد و در انجامش آنچه باید بکند و آنچه نباید بکند ، رعایت می نماید .

و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد و با در نظر

داشتن اینکه انسان نمی خواهد و نمی طلبد ، مگر چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد ، قهرا این عمل فکری طبق جریانی جاری می شود که منتهی به سکونت و آرامش خاطرش باشد و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طوری می چیند که در هنگام انجام عمل بدون هیچ اضطراب و تزلزلی آن را انجام دهد .

این وضع انسانی است دارای حکمت به معنای اخلاقیش و اما انسانیکه در زندگی خود در مادیات فرو رفته و تابع هوی و هوس خود باشد ، چنین انسانی همواره در مقدمه چینی های فکریش دچار اشتباه می شود ، چون نافع واقعی و خیالی در دلش مختلط شده نمی تواند آن دو را از هم جدا کند ، مسائل خیالی با آن زرق و برقی که در خیالات هست در مسائل فکری و جدی او مداخله می کند ، گاهی باعث انحراف او از سنن صواب می شود و گاهی باعث تردد و اضطرابش می گردد ، بطوری که نتواند در اراده خود تصمیم بگیرد و بطور جدی اقدام نماید و در نتیجه شدائد و گرفتاری هایش را تحمل کند .

اما کسی که دارای ایمان به خدای تعالی است ، تکیه بر پایگاهی دارد که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی دهد و به رکنی وابسته است که انهدام نمی پذیرد و چنین کسی امور خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی کند و در اعمالش با روحیه ای اقدام می کند که از تکلیف الهی صددرصد صحیح منشا گرفته ، او هیچ سرنوشتی را به دست خود نمی داند تا از فوت آن بترسد و یا از فقدانش اندوهناک گردد و یا در تشخیص خیر و شرش دچار اضطراب شود .

ولی غیر مؤمن که برای خود ولی نمی شناسد ، کسی را که عهده دار امورش باشد ندارد ، بلکه خیر و شر خود را به دست خودش می داند ، خودش را هم که گفتیم چه وضعی دارد ، پس او در همه عمر در میان ظلمت افکاری که از هر سو بر او هجوم می آورد قرار دارد ، افکاری از سوی هواهای نفسانی ، افکاری از ناحیه خیالهای باطل ، افکاری از ناحیه احساسات شوم ، اینجا است که به درستی معنای آیات زیر را درک می کنیم:

« و الله ولی المؤمنین!» (۶۸/ال عمران)

« ذلک بان الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم!»(۱۱/محمد)

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات!»(۲۵۷/بقره)

« انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون!»(۲۷/اعراف)

« ذلکم الشیطان یخوف اولیاءه!»(۱۷۵/ال عمران)

اینکه اضافه می کنیم که در آیه شریفه:

« و لاـ تجـد قومـا يؤمنون بـالله و اليوم الاـخر يوادون من حـاد الله و رسوله و لو كـانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشـيرتهم اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه!»(۲۲/مجادله)

در آيه بالا در باره كسانى كه ايمان به خدا و رسول دارند مى فرمايد:

« اينـان ممكن نيست با دشـمنان خـدا و رسول دوستى كننـد، هر چنـد كه پـدر يا فرزنـد يا برادر يا خويشاونـدشان باشـد، چون خداوند ايمان را در دلهايشان نوشته و حك كرده و به روحى از خود تاييدشان كرده است!»

پس مى فهميم آن حيـات جـدا از حيـات كفـار ، كه در مؤمنين هست، حياتى است كه از حيات و روح خـدا سرچشـمه دارد و پاداش و اثرش حك شدن ايمان و استقرار آن در قلب است ، پس اين مؤمنين مؤيدند به روحى از خدا و اين روح وقتى افاضه مى شود كه ايمان در دل رسوخ كنـد ، آن وقت است كه حياتى جديد در جسم و كالبدشان دميده مى شود و در اثر آن نورى پيش پايشان را روشن مى كند .

و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد نزديک به انطباق با آيه زير است:

« هـو الـذى انزل السـكينه فى قلـوب المـؤمنين ليزدادوا ايمانـا مع ايمـانهم و لله جنـود السـموات و الاـرض و كـان الله عليما حكيما!»(۴/فتح)

مضـمون اين آيه تقريبا همان مضـمونى است كه آيه سوره مجادله داشت ، با اين تفاوت كه در آن آيه ، روح به جاى سكينت در اين آيه و زياد شدن ايمانى بر ايمان مؤمنين در اين آيه ، به جاى كتابت ايمان در آن آيه قرار گرفته ، مؤيد اين انطباق ذيل آيه سوره فتـح است كه لشـگر آسـمانها و زمين را از آن خدا مى داند و قرآن كريم در مواردى ديگر ملائكه و روح را لشـگر خدا دانسته است .

باز نزديک به سياق اين آيه ، آيه شريفه زير است كه مى فرمايد:

« فانزل الله سـكينته على رسوله و على المؤمنين و الزمهم كلمه التقوى و كانوا احق بها و اهلها !»(۲۶/فتح) و نيز آيه زير است كه مى فرمايد:

« فانزل الله سكينته عليه و ايده بجنود لم تروها !»(۴۰/توبه)

از مطالب گذشـته هم روشن گرديد كه ممكن است از كلام خداى تعالى اسـتفاده كرد كه مراد از سكينت ، روحى است الهى و چيزى است كه مسـتلزم آن روح الهى است ، امرى است از خداى تعالى كه باعث سـكينت قلب و اسـتقرار و آرامش نفس و محكمى دل مى شود و معلوم است كه اين توجيه بـاعث نمى شود كه كلام از معناى ظاهريش بيرون شود و كلمه سـكينت كه به معناى سكون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهى استعمال شده باشد.

(۱)

مفهوم نور و ظلمت در قرآن

بحثی در اخراج از ظلمات به نور

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۴۳۸

« اللَّهُ وَلىُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظلُمَتِ إِلى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطغُوت يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلى الظلُمَتِ أُولَئك أَصحَب النَّارِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ !»

« خدا سرپرست و کارساز کسانی است که ایمان آورده باشند ، ایشان را از ظلمت ها به سوی نور هدایت می کند و کسانی که به خدا کافر شده اند، سرپرستشان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می دهد، آنان دوزخیانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود!» (۲۵۷/بقره)

این اخراج و معانی دیگری نظیر آن ، اموری است حقیقی و واقعی و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجازگوئی نیست و قرآن نمی خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده ای حرکات و سکنات بدنی و نیز نتایج خوب و بد آنرا تشبیه به نور و ظلمت بکند .

این عده گفته اند : اعتقاد درست و حق ، از این نظر نور خوانده شده که باعث از بین رفتن ظلمت جهل و حیرت شک و اضطراب قلب می شود ، عمل صالح هم از این جهت نور است که رشد آن روشن و اثرش در سعادت آدمی واضح است، همچنان که نور حقیقی هم همینطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شک و تردید و عمل زشت و همه اینها از باب مجاز است .

و این اخراج از ظلمات به نور ، که در آیه شریفه به خدای تعالی نسبت داده ، مثل اخراج از نور به ظلمت است که به طاغوت نسبت داده ، خود این عقاید و اعمال است ، نه اینکه خدای تعالی ماورای این عقائد و اعمال ، کاری دیگر داشته باشد ، مثلا دست کسی را بگیرد و از ظلمت بیرون آورد ، برای اینکه ما به غیر از این اعمال ، نه فعلی و نه

غیر فعلی از خدا به نام اخراج و اثر فعلی از خدا به نام نور و ظلمت و غیر آن دو سراغ نداریم ، این بود نظریه دسته ای از مفسرین و دانشمندان .

جمعی دیگر گفته اند : خدا کارهائی از قبیل اخراج از ظلمات به نور و دادن حیات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد که آثاری از قبیل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائکه ، بر فعل او مترتب می شود و لیکن فهم و مشاعر ما نمی تواند فعل خدا را درک کند ، ولی چون خدا از چنین افعالی خبر داده ، به آن ایمان داریم ، و چون خدا هر چه می گوید حق است بدین جهت به وجود این امور معتقدیم و آنها را فعل خدا می دانیم ، هر چند که احاطه و آگاهی به آن نداشته باشیم .

لازمه این گفتار هم مانند گفتار سابق ، این است که الفاظ نامبرده ، یعنی امثال نور و ظلمت و اخراج ، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد ، فرقی که بین این دو قول هست این است که بنابر قول اول ، مصداق نور و ظلمت و امثال آن ، خود اعمال و عقائد هستند ، ولی بنابر قول دوم ، اموری خارج از اعمال و عقائدند ، که فهم ما قادر بر درک آنها نیست و نمی تواند بفهمد چیست .

و این دو قول(هر دو) از راه راست منحرف هستند ، یکی به سوی افراط منحرف شده و دیگری به سوی تفریط .

حق مطلب این است که اینگونه اموری که خدا از آنها خبر داده که بندگان هنگام اطاعت و معصیت آنها را ایجاد می کنند ، اموری حقیقی و واقعی هستند ، مثلا اگر می فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می بریم ، نخواسته است مجازگوئی کند ، الا اینکه این نور و ظلمت چیزی جدای از اطاعت و معصیت نیست ، بلکه همواره با آنها است و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلا در این باره سخن گفتیم .

و این معنا با دو جمله مورد بحث ، کنایه از هدایت خدا و اضلال طاغوت باشد ، منافات ندارد ، چون در بحث مربوط به کلام و سخن گفتن خدا گفتیم : صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است : در مقام اول در این زمینه بحث می کنیم که آیا نور و ظلمت و کلماتی شبیه اینها که در کلام خدای تعالی آمده ، در معانی مجازی استعمال شده و صرفا تشبیهی است که در این عالم هیچ حقیقت ندارد ؟ و یا آنکه استعمال حقیقی است ؟ چون در این عالم معنای حقیقی دارند .

و در مقام دوم سؤال می شود از اینکه به فرض آنکه قبول کنیم معانی حقیقی دارند ، آیا استعمال این کلمات در آن معانی ، مثلا استعمال کلمه نور در آن حقیقتی که منظور است یعنی در حقیقت هدایت ، استعمال لفظ در معنای حقیقی است و یا

استعمال در معنای مجازی است ؟ و به هر حال پس دو جمله مورد بحث یعنی جمله:« یخرجهم من الظلمات الی النور!» و جمله:« یخرجونهم من النور الی الظلمات!» کنایه از هدایت و ضلالت می باشند و گرنه لازم می آید که هر مؤمن و کافری ، هم در نور باشد و هم در ظلمت ، مؤمن قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر ، در نور باشد ، و قبل از رسیدن به این دو فضا ، یعنی دوران کودکی ، هم در نور باشد و هم در ظلمت و وقتی به حد تکلیف می رسد اگر ایمان بیاورد به سوی نور در آید و اگر کافر شود به سوی ظلمت در آید و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست .

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت که : انسان از همان آغاز خلقت ، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی ، اگر مراقب او باشند ترقی می کند و تفصیل می پذیرد ، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد ، بلکه در ظلمت است ، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده ، پس نور و ظلمت به اشکالی هم ندارد ، مؤمن فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است ، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می آورد ، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعتهای تفصیلی خارج می شود و اگر کافر شود از نور فطریش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می شود .

و اگر در آیه شریفه کلمه نور را مفرد و کلمه ظلمت را جمع آورده اشاره به این است که حق همیشه یکی است و در آن اختلاف نیست ، همچنانکه باطل متشتت و مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد .

همچنانکه در جای دیگر فرموده:

« و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم!»(۱۵۳/انعام)

(۱)

معنای هدایت خدا

گفتاری در معنای: هدایت الهی

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۵۲۷

« فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَحْ صدْرَهُ لِلاسلَمِ وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يجْعَلْ صدْرَهُ ضيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصعَّدُ فى السمَاءِ كذَلِك يجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْس عَلى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ !»

« هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینه اش را برای پذیرفتن اسلام می گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند سینه اش را تنگ و سخت نموده گوئی می خواهد به آسمان بالا رود، بدینسان خدا بر کسانی که ایمان نمی آورند ناپاکی می نهد!» (۱۲۵/انعام)

هدایت به معنایی که از آن می فهمیم در هر حال از عناوینی است که افعال به آن متصف می شود، مثلا وقتی گفته می شود من فلانی را به فلان کار هدایت کردم مقصود بیان چگونگی رسیدن فلان شخص به فلان مقصود است ، حال چه اینکه فلان راه رسیدن به مقصود را به او نشان داده باشی و چه اینکه دست او را گرفته و تا مقصد همراهیش کرده باشی .

که در صورت اول هدایت به معنای ارائه و نشان دادن طریق است و در صورت دوم به معنای ایصال به مطلوب .

خلاصه ، آنچه که در خارج از شخص هدایت کننده مشاهده می شود افعالی از قبیل بیان آدرس و یا نشان دادن به اشاره و یا برخاستن و طرف را به راه رساندن است ، اما خود هدایت عنوان و صفت فعل و دائر مدار قصد است ، همچنانکه اعمالی که از طرف مقابل سر می زند معنون به عنوان اهتدا و هدایت یافتن است .

این معنا را برای این خاطر نشان ساختیم که وقتی می گوییم : هدایت که یکی از اسمای حسنی است و به خدا نسبت داده می شود ، و به آن نظر خدای تعالی هادی

نامیده می شود صفتی است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او خواننده محترم به سهولت آنرا درک نماید .

و هدایت خدای تعالی دو قسم است: یکی هدایت تکوینی و دیگری تشریعی .

و اما هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می گیرد ، مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده ، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و اعمالی که در سرشتش گذاشته راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را به سوی آنچه برایش مقدر شده و نهایت و سررسیدی که برای وجودش قرار داده است به راه انداخته ، چنانکه می فرماید:

« ربنا الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه)و می فرماید:

« الذی خلق فسوی! و الذی قدر فهدی!» (۲و۳/اعلی)

و اما هدایت تشریعی - این هدایت مربوط است به امور تشریعی از قبیل اعتقادات حق و اعمال صالح که امر و نهی ، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است .

این قسم هدایت نیز دو گونه است : یکی ارائه طریق یعنی صرف نشان دادن راه که هدایت مذکور در آیه:

« انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا !»(۳/انسان)

از آن قبیل است.

و دیگر ایصال به مطلوب یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن که در آیه:

« و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هويه!»(۱۷۶/اعراف)

به آن اشاره شده است. در آیه:

« فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام!»(۱۲۵/انعام)

هم به بیان دیگری همین هدایت را تعریف کرده و فرموده:

این قسم هدایت عبارت است از اینکه قلب به نحو مخصوصی انبساط پیدا کرده و در نتیجه بدون هیچ گرفتگی قول حق را پذیرفته به عمل صالح بگراید ، و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حکم او إبا و امتناع نداشته باشد.

و آیه شریفه:

« ا فمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه !

... ذلک هدی الله یهدی به من یشاء!»(۲۲و۲۳/زمر)

به همین معنا اشاره نموده و این حالت را نور خوانده است ، چون قلب با داشتن این حالت نسبت به اینکه چه چیزهایی را باید در خود جای دهد ، و چه چیزهایی را

قبول نکند روشن و بینا است .

خدای تعالی برای این قسم هدایت رسم دیگری را هم ترسیم کرده ، آنجا که هدایت انبیا علیهم السلام و اختصاصات ایشان را ذکر کرده دنبالش می فرماید:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم!

ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده !»(۸۷/انعام)

و این آیه همچنانکه در تفسیرش بیان داشتیم دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی افتادن به راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست ، و آن همانا دین او است که نه معارف اصولی و شرایع فروعیش با هم اختلاف دارد ، و نه حاملین آن دین و راهروان در آن راه با یکدیگر مناقضت و مخالفت دارند ، برای اینکه منظور از تمامی معارف و شرایع دین الهی یک چیز است و آن توحید خالص است که خود حقیقت واحدی است ثابت و تغییر ناپذیر .

و نیز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهی است که نه خود آن فطرت عوض شدنی است و نه احکام و مقتضیاتش قابل تغییر است ، به همین جهت حاملین دین خدا یعنی انبیا علیهم السلام نیز با یکدیگر اختلاف ندارند ، همه به یک چیز دعوت نموده خاتم آنان همان را می گوید که آدم آنان گفته بود ، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصیل آن است .

(۱)

رابطه ظلم با گمراهی

مقدمه تفسیری در: رابطه ظلم با گمراهی

۱- المیزان ج : ۷ ص : ۴۷۶

« ... وَ اللَّهُ لا یهْدِی الْقَوْمَ الظلِمِینَ!»

« مگر نشنیدی سرگذشت آن کسی را که خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت کارش را به جائی رساند که با ابراهیم در مورد پروردگارش بگومگو کرد، ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می کند و می میراند! او گفت: من زنده می کنم و می میرانم! ابراهیم گفت: خدای یکتا، خورشید را از مشرق بیرون می آورد تو آن را از مغرب بیاور! در اینجا بود که کافر مبهوت شد و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی کند!»(۲۵۸/بقره)

خداوند متعال می خواهد بیان کند که علت مبهوت شدن نمرود در مقابل استدلال ابراهیم«ع» کفر نمرود نبود، بلکه این بود که خدای سبحان او را هدایت نکرد.

و به عبارتی دیگر معنایش این است که خدا او را هدایت نکرد و این باعث شد که مبهوت شود و اگر هدایتش کرده بود در احتجاج بر ابراهیم علیه السلام غالب می آمد. این است آن چیزی که از سیاق بر می آید، نه اینکه خواسته باشد بفرماید چون خدا هدایتش نکرده بود از این جهت کافر شد.

از اینجا بر می آید که در وصف ظالمین اشعاری است به علیت و اینکه اگر خدا ستمکاران را هدایت نمی کند، به خاطر ستمکاریشان است و این نکته، منحصر در مورد این آیه نیست، بلکه در سایر موارد از کلام خدای تعالی نیز بر می آید که ستمکاری هم ، علت محرومیت از هدایت است ، از آن جمله می فرماید:

« و من اظلم ممن افتری علی الله الکذب و هو یدعی الی الاسلام و الله لا یهدی القوم

الظالمین!» (۷/صف)

و نیز می فرماید:

« مثل الـذین حملوا التوریه ثم لم یحملوهـا کمثل الحمار یحمل اسـفارا، بئس مثل القوم الـذین کـذبوا بایات الله و الله لا یهـدی القوم الظالمین!»(۵/جمعه)

و ظلم نیز نظیر فسق است، که آن هم در آیه زیر علت محرومیت از هدایت معرفی شده است، می فرماید:

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم و الله لا یهدی القوم الفاسقین!»(۵/صف)

و سـخن کوتاه اینکه ظلم که عبارت است از انحراف از حـد وسط و عدول از آن عملی که باید کرد ، به عملی که نباید کرد ، خود علت محرومیت از هـدایت به سوی هدف اصـلی است و کار آدمی را به نومیدی و خسـران آخرت می کشاند و این یکی از معارف برجسته ای است که قرآن شریف آن را ذکر کرده ، و در آیات بسیاری در باره اش تاکید هم فرموده است .

(۱)

گفتاری در باره این که:احسان وسیله هدایت است و ظلم باعث گمراهی!

این حقیقت که در چنـد سـطر قبل ذکر شد که ظلم و فسق علت محرومیت است ، حقیقتی است ثابت و قرآنی ، حقیقتی است کلی و اسـتثنا ناپـذیر ، که قرآن با تعبیرات مختلف آن را ذکر فرموده و آن را زیربنای حقایق بسـیاری از معارف خود قرار داده است ، حال باید دید با اینکه به حکم آیه:

« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه)

خـدای تعـالی همه موجودات را به سوی کمال وجودشان هـدایت کرده چه می شود که سـتمکاران از این هـدایت محروم می شوند و ظلم گمراهشان می کند .

برای روشن شدن این مطلب باید به دو مقدمه توجه کرد:

۱- آیه نـامبرده دلاـلت دارد بر اینکه هر موجودی بعـد از تمـامیت خلقتش با هـدایتی از ناحیه خـدای سـبحان به سوی مقاصـد وجودش و کمالات ذاتش هدایت شده است و این هدایت تنها از این مسیر صورت گرفته که بین هر موجود با سایر موجودات ارتباط برقرار است ، از آنها غیر اسـتفاده می کنـد و به آنها فایده می رساند ، از آنها اثر می پذیرد و در آنها اثر می گذارد ، با موجوداتی دست به دست هم می دهد و از

١- الميزان ج : ٢ ص : ٥٤٣

موجوداتی جدا می شود ، به بعضی نزدیک و از بعضی دور می شود ، چیزهائی را می گیرد و اموری را رها می کند و از این قبیل روابط مثبت و منفی .

۲- در امور تکوینی اشتباه و غلط نیست ، یعنی ممکن نیست موجودی در اثر بخشیدنش اشتباه کند و یا در تشخیص هدف و غرض ، دچار اشتباه گردد ، مثلا آتش که کارش سوزاندن است ، ممکن نیست با هیزم خشک تماس بگیرد و آن را نسوزاند و یا به جای سوزاندن آن را خشک کند و جسم دارای نمو همچون نباتات و حیوانات که از جهت نموش رو به ضخامت حجم است ، ممکن نیست اشتباه نموده ، به جای کلفتی نازک شود و همچنین هر موجودی دیگر و این همان است که آیه:« ان ربی علی صراط مستقیم!»(۵۶/هود) به آن اشاره دارد ، پس در نظام تکوین نه تخلف هست و نه اختلاف .

لازمه این دو مقدمه یعنی عموم هدایت و نبودن خطا در تکوین ، این است که برای هر چیزی روابطی حقیقی با دیگر اشیا باشد و نیز بین هر موجود و بین آثار و نتایج آن - که آن موجود برای آن نتایج خلق شده - راهی و یا راههائی مخصوص باشد ، بطوریکه اگر آن موجود آن راه و یا راهها را پیش بگیرد به هدفش که همان داشتن آثار است می رسد .

ما هم اگر بخواهیم از آثار و نتایج آن موجود بهره مند شویم باید آن را به همان راه بیندازیم ، مثلا یک دانه بادام وقتی درخت بادام می شود و استعداد درخت شدنش به فعلیت می رسد که راهی را برویم که منتهی به این هدف می شود ، اسباب و شرایطی را که خاص رسیدن به این هدف است فراهم سازیم .

و همچنین درخت بادام وقتی به ثمر می رسد که استعداد به ثمر رسیدن را داشته باشد و این راه مخصوصش هم طی شود ، پس چنین نیست که هر سببی بتواند هر نتیجه ای بدهد همچنانکه خدای تعالی فرمود:

« و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا!»(۵۸/اعراف)

عقل و حس خود ما نیز شاهد این جریان است ، و گرنه قانون علیت عمومی ، مختل می شود .

بعد از بیان این دو مقدمه روشن گردید که نظام صنع و ایجاد ، هر چیزی را به هدف خاص هدایت می کند و به غیر آن هدف سوق نمی دهد و این هدایت را هم از طریق مخصوص انجام می دهد ، و از غیر آن راه هدایت نمی کند:

« صنع الله الذی اتقن کل شی ء !»(۸۸/نمل)

آری این صنع خدا است که هر چیزی را استوار و محکم کرد ، پس هر سلسله

از این سلسله های وجودی که لا‌ـ یزال به سوی غایات و آثار خود رواننـد ، اگر یک حلقه از آنها را فرضا مبـدل به چیز دیگر کنیم ، قهرا اثر همه سلسله تغییر می کند .

این وضع موجودات بود حـال ببینیم وضع امور اعتبـاری و قراردادی چگونه است ؟ امور اعتبـاری از قبیـل سـلطنت و مالکیت و امثـال آنهـا ، از آنجا که از فطرت منشا می گیرد و فطرت هم متکی بر تکوین است ، قهرا این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می آید هر یک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد.

خلاصه از هر امر اعتباری تنها آثار خودش بروز می کند و آن آثار هم تنها از آن امر اعتباری بروز می کند .

و نتیجه این گفتار این است که : تربیت صالـح تنها از مربی صالـح محقق می شود و مربی فاسـد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی شـود ، چرا که : از کـوزه برون همـان تراود که در اوست ، هر چنـد که شـخص فاسـد تظـاهر به صـلاح کنـد و در تربیت کردنش طریق مسـتقیم را ملازم باشد و صد پرده ضـخیم بر روی فسادی که در باطن پنهان کرده ، بکشد و واقعیت خود را که همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان کند .

و همچنین حاکمی که صـرفا به منظور غلبه بر دیگران مسند حکومت را اشغال کرده و یا آن قاضی که بدون لیاقت در قضاوت این مسند را غصب کرده و همچنین هر کس که منصبی اجتماعی را از راه غیر مشروع عهده دار گردد .

و نیز هر فعـل بـاطلی که به وجهی از وجوه باطل بوده ولی در ظاهر شبیه حق باشـد ، مثلا در باطن خیانت و در ظاهر امانت ، یا در باطن بدی و دشـمنی و در ظاهر احسان باشد ، یا در باطن نیرنگ و در ظاهر خیرخواهی باشد ، یا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد ، اثر واقعی تمامی اینها روزی نه خیلی دور ظاهر می شود هر چند که چند صـباحی امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشـد(چون دروغ و خیانت و باطل و خلاف واقع را با زنجیر هم نمی توان بست ، عاقبت زنجیر را پاره می کند و خود را نشان می دهد!) این سنتی است که خدای تعالی در خلائق خود جاری ساخته:« فلن تجد لسنه الله تبدیلا و لن تجد لسنه الله تحویلا !»(۴۳/فاطر)

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل می گردد ، هر چنـد که صاحبان ادراک چنـد لحظه ای آن اثر را نبیننـد ، باطل هم به کرسی نمی نشیند و اثرش باقی نمی ماند ، هر چند که امرش و وبالش بر افرادی مشتبه باشد .

به آیات زیر توجه فرمائید:

« لیحق الحق و یبطل الباطل !»(۸/انفال)

و یکی از مصادیق به کرسی نشاندن حق همین است که اثر حق را تثبیت کند و یکی

از مصـادیق ابطـال باطـل همین است که فسـادش را بر ملاـ سـازد و آن لباسـی که از حق بر تن پوشـیده و امر را بر مردم مشـتبه ساخته ، از تنش بیرون آورد.

« ا لم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه، کشجره طیبه، اصلها ثابت و فرعها فی السماء، تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتـذکرون و مثل کلمه خبیثه کشـجره خبیثه، اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار یثبت الله الـذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا و فی الاخره و یضل الله الظالمین و یفعل الله ما یشاء!» (۲۴تا۲۷/ابراهیم)

بطوریکه ملاـحظه می کنیـد در این آیه ظـالمین را مطلق آورده ، پس خـدا هر ظـالمی را که بخواهـد از راه باطل اثر حق را به دست آورد ، بـدون اینکه راه حق را طی کنـد ، گمراه می دانـد ، همچنـانکه در سوره یوسف از خود آن جناب حکایت کرده که گفت:

« معاذ الله انه ربی، احسن مثوای انه لا یفلح الظالمون!»(۲۳/یوسف)

پس ظـالم نه خـودش رسـتگار می شود و نه ظلمش او را به هـدفی که احسـان محسن محسن را و تقوای متقی ، متقی را به آن هدایت می کند ، راه می نماید ، به دو آیه زیر که یکی نیکوکاران و دیگری مردم با تقوا را توصیف می کند ، توجه فرمائید:

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین و العاقبه للتقوی!»(۶۹/عنکبوت)

آیات قرآنی در این معانی بسـیار زیاد است ، و مضامین گوناگون دارند ، ولی آیه ای که از همه جامع تر و بیانش کاملتر است ، آیه زیر می باشد که می فرماید:

« انزل من السـماء ماء، فسالت اودیه بقـدرها فاحتمل السـیل زبـدا رابیا و مما یوقـدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبـد مثله، کـذلک یضـرب الله الحق و الباطـل، فامـا الزبـد فیـذهب جفـاء و امـا مـا ینفـع النـاس فیمکث فی الاـرض، کـذلک یضـرب الله الامثال!»(۱۷/رعد)

در سابق هم اشاره کردیم که عقل هم مؤید این حقیقت است ، برای اینکه این حقیقت لازمه قانون کلی علیت و معلولیت است که در بین اجزای عالم جریان دارد ، و تجربه قطعی هم که از تکرار امور حسـی حاصل شـده ، شاهـد بر آن است و احـدی در دنیـا نخواهی یـافت که در این بـاره یعنی عـاقبت بـد امر سـتمکاران(و دروغگویان و خائنان و امثال ایشان) خاطره ای به خاطر نداشته باشد .

(۱)

معنای عفو و مغفرت در قرآن

عفو و مغفرت در قرآن به چه معناست؟

١- الميزان ج : ٢ ص : ٥٣١

« وَ لَقَدْ صدَقَكمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تحُسونَهُم بِإِذْنِهِ حَتی إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَزَعْتُمْ فی الأَمْرِ وَ عَصیْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنكم مَّن يُرِيدُ الاَخِرَةَ ثُمَّ صرَفَكمْ عَنهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنكمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضلٍ عَلى الْمُؤْمِنِينَ!»

« و به حقیقت، راستی و صدق وعده خدا را (که شما را بر دشمنان غالب می گرداند،) آن گاه دریافتید که غلبه کردید و به فرمان خدا کافران را به خاک هلاکت افکندید و همیشه بر دشمن غالب بودید تا وقتی که در کار جنگ احد سستی کرده و اختلاف انگیختید(برخی در سنگری که پیغمبر دستور داد ایستاده و گروهی از پی غنیمت رفتید!» و نافرمانی حکم پیغمبر نمودید پس از آنکه هر چه آرزوی شما بود(از فتح و غلبه بر کفار و غنیمت بردن،) به آن رسیدید منتها برخی برای دنیا و برخی برای آخرت می کوشیدید و سپس این عمل شما را از پیشرفت و غلبه بازداشت تا شما را بیازماید و خدا از تقصیر شما (که نافرمانی از پیغمبر خود کردید!) در گذشت که خدا را با اهل ایمان عنایت و رحمت است!» (۱۵۲/ آل عمران)

« إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الجَْمْعَانِ إِنَّمَا استزَلَّهُمُ الشيْطنُ بِبَعْضِ مَا كَسبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ!»

« همانا آنان که از شما در جنگ احد به جنگ پشت کردند و منهزم شدند شیطان آنها را به سبب نافرمانی و بدکرداریشان به لغزش افکند و خدا از آنها در گذشت که خدا آمرزنده و بردبار است!»(۱۵۵/آل عمران)

کلمه « عفو» بنا به گفته راغب به معنای قصد است، البته این معنا معنای جامعی است که از موارد استعمال آن به دست می آید. وقتی گفته می شود:« عفاه و یا

اعتفاه» یعنی قصد فلانی را کرد تا آنچه نزد او است بگیرد و وقتی گفته می شود: «عفت الریح الدار!» معنایش این است که نسیم قصد خانه کرد و آثارش را از بین برد.

این که در مورد کهنه شدن خانه می گویند:« عفت الدار» عنایتی لطیف در آن دارند، گویا می خواهند بگویند خانه قصد آثار خودش کرد و زینت و زیبائی خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت!

و به این عنایت است که « عفو» را به خدای تعالی نسبت می دهند، گویا خدای تعالی قصد بنده اش می کند و گناهانی که در او سراغ دارد از او می گیرد و او را بی گناه می سازد!

از اینجا روشن می شود که « مغفرت» - که عبارت از پوشاندن است - به حسب اعتبار متفرع و نتیجه عفو است، چون هر چیزی اول باید گرفته شود بعد پنهان گردد، خدای تعالی هم اول گناه بنده اش را می گیرد و بعد می پوشاند و گناه گناه کار را نه در نزد خودش و نه در نزد دیگران بر ملاء نمی کند، همچنانکه فرمود:« و اعف عنا و اغفر لنا!»(۲۸۶/بقره) و نیز فرمود:« و کان الله عفوا غفورا !»(۹/نسا) که اول عفو را ذکر می کند، بعد مغفرت را !

و از همین جا روشن گردید که عفو و مغفرت هر چند که به حسب عنایت ذهنی دو چیز مختلفند و یکی متفرع بر دیگری است و لیکن به حسب خارج و مصداق یک چیزند و معنای آن دو اختصاصی نیست بلکه اطلاق آن دو بر غیر خدای تعالی به همان معنا صحیح است، همچنانکه خدای تعالی عفو را در مورد انسانها استعمال نموده می فرماید:« الا ان یعفون او یعفو الذی بیده عقده النکاح!»(۲۳۷/بقره)

و همچنین کلمه مغفرت را استعمال نموده می فرماید:

« قل للذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله !»(۱۴/جاثیه) و نیز می فرماید:

« فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر ...!»(۱۵۹/ال عمران)

که به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم دستور می دهد از افرادی که مورد نظرند عفو کند و بر نا فرمانی آنان مؤاخذه و عتاب و سرزنش و امثال آن نکند و اینکه بر ایشان در آثاری که گناه آنان برای شخص آن جناب دارد از خدا طلب مغفرت کند ، با اینکه آمرزش بالاخره کار خود خدای تعالی است .

و نیز این معنا روشن شد که معنای عفو و مغفرت منحصر در آثار تشریعی و اخروی نیست بلکه شامل آثار تکوینی و دنیائی نیز می شود ، به شهادت اینکه در قرآن کریم در همین موارد استعمال شده است ، از آن جمله فرموده:« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر !» (۳۰/شوری)و این آیه بطور قطع شامل آثار و

عواقب سوء دنیائی گناهان نیز هست .

و معنای آیه زیر نیز نظیر آن است که می فرماید:« و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یستغفرون لمن فی الارض!»(۵/شوری)

و همچنین کلام آدم و همسرش که بنا به حکایت قرآن عرضه داشتند: «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین!»(۲۳/اعراف)

بنا بر اینکه منظور از ظلم آدم و حوا ، نافرمانی از نهی ارشادی خدا باشد نه از نهی مولویش(چون اگر منظور مخالفت از نهی مولوی باشد - که البته نیست - آیه شریفه شاهد گفتار ما یعنی شمول دو کلمه عفو و مغفرت نسبت به آثار تکوینی و غیر شرعی نخواهد بود.)

و آیات بسیاری از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه قرب و نزدیکی به خدای تعالی و متنعم شدن به نعمت بهشت ، موقوف بر این است که قبلا مغفرت الهیه شامل حال آدمی بشود و آلودگی شرک و گناهان به وسیله توبه و نظیر آن پاک شده باشد ، چرک و آلودگی ای که آیه شریفه:« بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون!»(۱۴/مطففین) و پاک شدنی که آیه:« و من یؤمن بالله یهد قلبه!» (۱۱/تغابن) بدان اشاره دارند .

کوتاه سخن اینکه عفو و مغفرت از قبیل بر طرف کردن مانع و ازاله منافیات است ، چون خدای تعالی ایمان و خانه آخرت را حیات ، و آثار ایمان و افعال دارنده آن را و سیره اهل آخرت در زندگی دنیا را نور خوانده و فرموده است:

« ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها ؟ »(۱۲۲/انعام)

و اصلا زندگی واقعی را دار آخرت دانسته ، و فرموده:

« و ان الدار الاخره لهی الحیوان!»(۶۴/عنکبوت)

پس شرک مرگ و معصیت ظلمت است ، همچنان که باز در جای دیگر فرموده:

« او کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یریها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور !»(۴۰/نور)

پس مغفرت در حقیقت از بین بردن مرگ و ظلمت است و معلوم است که مرگ بوسیله حیات و نور از بین می رود و حیات هم عبارت است از ایمان و نور عبارت است از رحمت الهیه .

پس کافر حیات و نور ندارد و مؤمن آمرزیده، هم حیات دارد و هم نور و مؤمنی که هنوز گناهانی با خود دارد زنده است و لیکن نورش به حد کمال نرسیده، با آمرزش الهی است که به آن حد می رسد، چون خدای تعالی فرموده:

« نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا !» (۸/تحریم)

پس ، از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که مصداق عفو و مغفرت وقتی در امور تکوینی به خدای تعالی نسبت داده شود ، معنایش بر طرف کردن مانع به وسیله ایراد سبب است و در امور تشریعی به معنای ازاله سببی است که نمی گذارد ارفاق و رحم مولا در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود ، عفو و مغفرت آن مانع را بر می دارد و در نتیجه بنده دارای سعادت می شود .

(۱)

معنای انتقام خدا

گفتاری در معنای انتقام خدا

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۷۸

« فَلا تحْسبنَّ اللَّهَ مخْلِف وَعْدِهِ رُسلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ!»

« مپندار که خدا از وعده خویش با پیغمبران تخلف کند، زیرا خدا نیرومند و انتقام گیر است!»(۴۷/ابراهیم)

انتقام به معنای عقوبت است ، لیکن نه هر عقوبت بلکه عقوبت مخصوصی و آن این است که دشمن را به همان مقدار که تو را آزار رسانده و یا بیش از آن آزار برسانی ، که شرع اسلام بیش از آن را ممنوع نموده و فرموده:

« فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله!»(۱۹۴/بقره)

مساله انتقام یک اصل حیاتی است که همواره در میان انسانها معمول بوده و حتی از پاره ای حیوانات نیز حرکاتی دیده شده که بی شباهت به انتقام نیست .

و به هر حال غرضی که آدمی را وادار به انتقام می کند همیشه یک چیز نیست ، بلکه در انتقامهای فردی غالبا رضایت خاطر و دق دل گرفتن است .

وقتی کسی چیزی را از انسان سلب می کند و یا شری به او می رساند در دل ، آزاری احساس می کند که جز با تلافی خاموش نمی شود .

پس در انتقامهای فردی انگیزه آدمی احساس رنج باطنی است ، نه عقل، چون بسیاری از انتقام های فردی هست که عقل آن را تجویز می کند و بسیاری هست که آن را تجویز نمی کند .

بخلاف انتقام اجتماعی که همان قصاص و انواع مؤاخذه ها است، چون تا آنجایی که ما از سنن اجتماعی و قوانین موجود در میان اجتماعات بشری - چه اجتماعات پیشرفته و چه عقب افتاده - بدست آورده ایم ، غالبا انگیزه انتقام ، غایت فکری و عقلائی است و منظور از آن حفظ نظام اجتماعی از خطر اختلال و جلوگیری از هرج و مرج است

، چون اگر اصل انتقام یک اصل قانونی و مشروع نبود و اجتماعات بشری آن را به موقع اجرا در نمی آوردند و مجرم و جانی را در برابر جرم و جنایتش مؤاخذه نمی کردند ، امنیت عمومی در خطر می افتاد و آرامش و سلامتی از میان اجتماع رخت بر می بست .

بنا بر این می توان این قسم انتقام را یک حقی از حقوق اجتماع بشمار آورد ، گو اینکه در پاره ای از موارد این قسم انتقام با قسم اول جمع شده ، مجرم حقی را از فرد تضییع نموده و به طرف ظلمی کرده که مؤاخذه قانونی هم دارد ، که چه بسا در بسیاری از این موارد حق اجتماع را استیفاء می کنند و لو اینکه حق فرد به دست صاحبش پایمال شود ، یعنی خود مظلوم از حق خودش صرفنظر کند و ظالم را عفو نماید .

آری ، در این گونه موارد اجتماع از حق خود صرفنظر نمی کند .

پس از آنچه گذشت ، این معنا روشن گردید که یک قسم انتقام آن انتقامی است که بر اساس احساس درونی صورت می گیرد و آن انتقام فردی است که غرض از آن تنها رضایت خاطر است .

و قسم دیگر انتقام ، انتقامی است که بر اساس عقل انجام می پذیرد و آن انتقام اجتماعی است که غرض از آن ، حفظ نظام و احقاق حق مجتمع است .

و اگر خواستی این طور تعبیر کن که : یک قسم انتقام ، حق فرد فرد اجتماع است و قسم دیگر حق قانون و سنت است ، زیرا قانون که مسؤول تعدیل زندگی مردم است خود مانند یک فرد ، سلامتی و مرض دارد و سلامتی و استقامتش اقتضاء می کند که مجرم متخلف را کیفر کند و همانطور که او سلامتی و آرامش و استقامت قانون را سلب نموده ، به همان مقدار قانون نیز تلافی نموده ، از او سلب آسایش می کند .

حال که این معنا روشن شد به آسانی می توان فهمید که هر جا در قرآن کریم و سنت ، انتقام به خدا نسبت داده شده منظور از آن ، انتقامی است که حقی از حقوق دین الهی و شریعت آسمانی (ضایع شده) باشد و به عبارت دیگر : انتقامهایی به خدا نسبت داده شده که حقی از حقوق مجتمع اسلامی(ضایع شده) باشد ، هر چند که در پاره ای موارد حق فرد را هم تامین می کند ، مانند مواردی که شریعت و قانون دین ، داد مظلوم را از ظالم می ستاند که در این موارد ، انتقام هم حق فرد است و هم حق اجتماع .

پس کاملا روشن گردید که در این گونه موارد نباید توهم کرد که مقصود خدا از انتقام ، رضایت خاطر است ، چون ساحت او مقدس و مقامش عزیزتر از این است که از ناحیه جرم مجرمین و معصیت گنهکاران متضرر شود و از اطاعت مطیعین منتفع گردد.

پس با توضیح فوق ، سقوط و ابطال این اشکال ظاهر می شود که : انتقام همواره به منظور رضایت خاطر و دق دل گرفتن

است ؟ چون وقتی می دانیم که خداوند از هیچ

عملی از اعمـال خوب و بـد بنـدگانش منتفع و متضـرر نمی شود ، دیگر نمی توانیم نسـبت انتقام به او بـدهیم ، همچنانکه نمی توانیم عذاب خالد و ابدی را با حفظ اعتقاد به غیر متناهی بودن رحمتش توجیه کنیم .

و چطور توجیه کنیم بـا اینکه انسـان هـای رحمـدل را می بینیم که به مجرم خود که از روی نادانی او را مخالفت نموده است ، رحم نموده ، از عذابش صـرفنظر می کنند ، با اینکه رحمت انسان های رحمدل متناهی است و این خود خدای تعالی است که در مقـام توصـیف انسـان که یکی از مخلوقـات اوست و به وضع او کمـال آگاهی را دارد می فرمایـد: « انه کان ظلوما جهولا!» (۷۲/احزاب) و وجه سـقوطش این است که این اشـکال در حقیقت خلـط میـان انتقام فردی و اجتماعی است و انتقامی که برای خـدا اثبـات می کنیم انتقام اجتماعی است ، نه فردی ، تا مسـتلزم تشـفی قلب باشـد ، همچنانکه اشـکالش در باره رحمت خـدا خلـط میـان رحمت قلبی و نفسانی است ، با رحمت عقلی که عبارتست از تتمیم ناقص و تکمیل کمبود افرادی که اسـتعداد آن را دارند .

و لـذا می بینیم عـذاب خلق ، همواره در بـاره جرمهـایی است که اسـتعداد رحمت و امکان افاضه را از بین می برد ، همچنانکه فرموده است: « بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون!»(۸۱/بقره)

در این جا نکته ای است که تـذکرش لازم است و آن اینست : معنایی که ما برای انتقام منسوب به خـدای تعالی کردیم معنایی است که بر مسلک مجازات و ثواب و عقاب تمام می شود و اما اگر زندگی آخرت را نتیجه اعمال دنیا بدانیم ، برگشت معنای انتقـام الهی به تجسم صورتهـای زشت و ناراحت کننـده از ملکات زشتی است که در دنیا در اثر تکرار گناهان در آدمی پـدید آمده است .

سـاده تر اینکه عقـاب و همچنین ثوابهای آخرت بنا بر نظریه دوم عبارت می شود از همان ملکات فاضـله و یا ملکات زشتی که در اثر تکرار نیکی ها و بدی ها در نفس آدمی صورت می بندد .

همین صورتها در آخرت شکل عذاب و ثواب به خود می گیرد(و همین معنا عبارت می شود از انتقام الهی!) و ما در جلد اول المیزان در ذیل آیه:« ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما ...!»(۲۶/بقره) پیرامون جزای اعمال راجع به این مطلب بحث کرده ایم .

(۱)

مفهوم عصمت

مقدمه تفسیری بر :مفهوم عصمت از نظر قرآن

۱- المیزان ج : ۱۲ ص : ۱۲۵

« وَ لَوْ لا فَضلُ اللَّهِ عَلَيْک وَ رَحْمَتُهُ لهَمَّت طائفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوک وَ مَا يُضِلُّونَ إِلا أَنفُسهُمْ وَ مَا يَضرُّونَک مِن شىْ ءٍ وَ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْک الْكِتَب وَ الحِْكْمَهَ وَ عَلَّمَک مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كانَ فَضلُ اللَّهِ عَلَيْک عَظِيماً !»

« و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگیری نمی کرد چیزی نمانده بود که طایفه ای از کفار تو را گمراه کنند هر چند که جز خودشان را گمراه نمی کنند و خردلی به تو ضرر نمی زنند چون خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرده و چیزهائی به تو آموخته که نه می دانستی و نه می توانستی بدانی و فضل خدا بر تو بزرگ بود!»(۱۱۳/نساء)

جمله« و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شی ء...!» می فهماند علت اینکه مردم نمی توانند رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند همین انزال کتاب و تعلیم حکمت است که ملاک در عصمت آن حضرت است.

(۱)

گفتاری پیرامون معنای عصمت

از ظاهر این آیه بر می آید، آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می شود نوعی از علم است .

علمی است که نمی گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد . به عبارتی دیگر علمی است که مانع از ضلالت می شود .

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۱۰۹

همچنانکه(در جای خود مسلم شده،) که سایر اخلاق پسندیده از قبیل شجاعت و عفت و سخاء نیز هر کدامش صورتی است علمی که در نفس صاحبش راسخ شده و باعث می شود آثار آن بروز کند و مانع می شود از اینکه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد، مثلا آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذیر از او بروز کند .

در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر علم نافع و حکمت بالغه باعث می شود که صاحبش از وقوع در مهلکه ها و رذایل ، مصون و از آلوده شدن به پلیدیهای معاصی محفوظ باشد ، باید همه علما این چنین معصوم باشند و حال آنکه اینطور نیستند .

در پاسخ می گوئیم : بله ، علم نافع و حکمت بالغه چنین اثری دارد ، همچنانکه در بین رجال علم و حکمت و فضلای از اهل تقوا و دین مشاهده می کنیم، و لیکن این سببیت مانند سایر اسبابی که موجود در این عالم مادی و طبیعی دست در کارند سبب غالبی است نه دائمی .

به شهادت اینکه هیچ دارنده کمالی را نمی بینی که کمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ کند و هیچگاه تخلف نکند بلکه هر قدر هم آن کمال قوی باشد جلوگیری اش از نقص غالبی است نه دائمی و این خود سنتی است جاری در همه اسبابی که می بینیم دست در کارند .

و علت این دائمی نبودن اثر این است که قوای شعوری مختلفی که در انسان هست ، بعضی باعث می شوند آدمی از حکم بعضی دیگر غفلت کند و یا حد اقل توجهش به آن ضعیف گردد .

مثلا کسی که دارای ملکه تقوا است ما دام که به فضیلت تقوای خود توجه دارد هرگز به شهوات ناپسند و حرام میل نمی کند ، بلکه به مقتضای تقوای خود رفتار می کند اما گاه می شود که آتش شهوت آنچنان شعله ور می شود و هوای نفس آنقدر تحت جاذبه شهوت قرار می گیرد که چه بسا مانع آن می شود که آن شخص متوجه فضیلت تقوای خود شود و یا حد اقل توجه و شعورش نسبت به تقوایش ضعیف می شود و معلوم است که در چنین فرضی بدون درنگ عملی که نباید انجام دهد ، می دهد و ننگ شره و شهوت رانی را بخود می خرد .

سایر اسباب شعوری که در انسان هست نیز همین حکم را دارند و اگر این غفلت نبود و سبب سببیت خود را از دست نمی داد ، آدمی هرگز از حکم هیچیک از این اسباب منحرف نمی شد و هیچ چیزی از تاثیر آن سبب جلوگیر نمی شد .

پس هر چه تخلف می بینیم ریشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با یکدیگرند و غالب شدن یک سبب بر سبب دیگر است .

از اینجـا روشن می شود که آن نیروئی که نـامش نیروی عصـمت است ، یـک سـبب علمی و معمولی نیست بلکه سـببی اسـت علمی و شعوری که به هیچ وجه مغلوب هیچ سبب دیگر نمی شود و اگر از این قبیل سبب های شعوری معمولی بود بطور یقین تخلف در آن راه می یافت و احیانا بی اثر می شد .

پس معلوم می شود این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه است که از راه اکتساب و تعلم عاید می شود .

و در آیه مورد بحث می بینیم که خدای تعالی در خطابش به شخص رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم می فرماید:

« و انزل علیک الکتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم!»(۱۱۳/نسا)

« کتاب و حکمت بر تو نازل کرد ، و علمی به تو تعلیم داد که خودت از راه اکتساب هرگز آن را نمی آموختی!»

و گو اینکه معنـای این جمله را بـدان جهت که خطـابی است خـاص ، آنطور که بایـد نمی فهمیم زیرا ما انسانهای معمولی آن ذوقی که حقیقت این علم را درک بکنـد نـداریم و لیکن اینقدر هست که از سایر کلمات خدای تعالی در این باب تا حدودی مطلب برای ما روشن می شود ، مانند آیه:

« قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک!»(۹۷/بقره) و آیه شریفه:

« نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین!» (۱۹۳تا۱۹۵/شعرا)

از این آیـات می فهمیم که نـازل کردن هر چه بوده از سـنخ علم بوده ، چون محـل نزول آن قلب شـریف آن جنـاب بوده و از جهـتی دیگر معلـوم می شود که این انزال از قبیـل وحی و تکلیم بوده ، چون در جـای دیگر در بـاره نوح و ابراهیم و موسـی و عیسی علیهم السلام فرموده:

« شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی!»(۱۳/شوری)

و نیز فرموده:« انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده!»(۱۶۳/نسا)

و نیز فرموده:« ان اتبع الا ما یوحی الی...!» (۵۰/انعام)

و نیز فرموده:« انما اتبع ما یوحی الی ...!»(۲۰۳/اعراف)

از این آیـات مختلف اسـتفاده می شود که مراد از انزال همان وحی است و وحی کتاب و حکمت خود نوعی تعلیم الهی اسـت که خدای تعالی پیامبرش را به آن اختصاص داده .

چیزی که هست از آیه مورد بحث که می فرماید:« و خدا کتاب و حکمت بر تو

نـازل کرد و علمی بـه تـو تعلیـم داد که هرگز از راه اکتسـاب به دست نمی آوردی!» اسـتفاده می شـود که این تعلیم الهی تنها وحی کتـاب و حکمت نیست چون مورد آیه شـریفه ، داوری رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم در حوادثی است که پیش آمـده ، و آن جنـاب برای رفع اختلاـف از رأی خـاص به خود اسـتفاده فرموده ، و معلوم است که این علم ، یعنی رأی و نظریه خاص آن جناب غیر علم کتاب و حکمت است ، هر چند که متوقف بر آن دو نیز هست .

از اینجـا روشـن می شـود که مراد از انزال و تعلیم در جمله:« و انزل الله علیـک الکتـاب و الحکمه و علمـک مـا لم تکن تعلم!» (۱۱۳/نسـا) دو نـوع علم است : یکی علمی که به وسـیله وحی و بـا نزول جبرئیـل امین تعلیم آن جنـاب داده می شـده و دوم به وسـیله نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بـدون نازل شـدن فرشـته وحی تعلیمش داده می شـده و این دو نوع بودن تعلیم رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم چیزی است که روایات وارده در علم النبی صلی الله علیه وآله وسلّم آن را تایید می کند .

و بنـا بر این پس مراد از جمله:« و علمـک مـا لم تکن تعلم!»(۱۱۳/نسـا) این است که خـدای تعالی نوعی علم به تو داد که اگر نمی داد ، اسـباب عـادی که در تعلم هر انسانی دست در کارنـد و علوم عادی را به انسانها تعلیم می دهنـد در به دست آوردن آن علم برایت کافی نبود .

در نتیجه از همه مطالبی که گـذشت معلوم شد این موهبت الهیه که ما آن را به نام نیروی عصـمت می نامیم خود نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد. سایر علوم همانطور که گفتیم گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع گشته و در کورانهـا مـورد غفلت قرار می گیرنـد ولی این علم همیشه بر سـایر قوا غـالب و قـاهر است و همه را به خـدمت خود در می آورد .

و به همین جهت است که صاحبش را از کل ضلالت ها و خطاها حفظ می کند.

در روایات نیز آمده که رسول خدا و امام صلوات الله علیهم اجمعین روحی داشته اند به نام روح القدس که آنان را تشدید می کرده و از معصیت و خطا حفظ می نموده و این همان روحی است که در آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده می فرماید:

« کـذلک اوحینـا الیک روحا من امرنا ما کنت تـدری ما الکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نورا نهـدی به من نشاء من عبادنا !» (۵۲/شوری)

البته این وقتی است که مـا ظـاهر و تنزیـل آیه را در نظر بگیریم و کـاری به تاویـل آن نداشـته باشـیم و ظاهرش همین است که خدای تعالی کلمه روح را به عنوان معلم و هادی بر پیامبرش القا فرموده و نظیر آن آیه شریفه، آیه زیر است که می فرماید:

« و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین!» (۷۳/انبیا)

البته این استشهاد بر اساس بیانی است که ما در تفسیر این آیه داریم و در تفسیر سوره انبیا در المیزان آمده است. اجمال آن این است که روح نامبرده پیامبر و امام را به فعل خیرات و بندگی خدای سبحان تشدید می کند .

و نیز از آنچه گذشت روشن گردید که مراد از کتاب در جمله:« و انزل الله علیک الکتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم!»(۱۱۳/نسا) همان وحیی است که برای رفع اختلاف های مردم می شود ، همان اختلافی که آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده و فرموده:« کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...!» (۲۱۳/بقره)که بیان و تفسیر آن در جلد اول المیزان آمده است .

و مراد از حکمت در آیه مورد بحث سایر معارف الهیه ای است که به وسیله وحی نازل شده ، در وضع زندگی دنیا و آخرت انسانها سودمند است و مراد از اینکه فرمود:« و علمک ما لم تکن تعلم!» غیر معارف کلیه و عامه ای است که در کتاب و حکمت است.

(۱)

مفهوم برکت و مبارک در قرآن

گفتاری پیرامون معنای برکت و مبارک از نظر قرآن

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۱۲۵

« وَ هَذَا كِتَبٌ أَنزَلْنَهُ مُبَارَكٌ ...!»

« و این کتابی است که ما آنرا نازل کرده ایم هم مبارک است و هم تصدیق کننده کتابهای پیشین تا ام القری(مکه) را با هر که اطراف آن هست بیم دهی و کسانی که به دنیای دیگر ایمان دارند به آن بگروند و نمازهای خویش را مواظبت کنند!» (۹۲/انعام)

راغب در مفردات می گوید: اصل کلمه برکت به معنای سینه شتر است ، و لیکن در غیر این معنا نیز استعمال می شود، از آن جمله می گویند: فلانی دارای برکت است.

و چون این معنا مستلزم یک نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا کلمه مزبور را در ثبوت که لازمه معنای اصلی است نیز استعمال کرده اند.

برکت ثبوت خیر خداوندی است در چیزی و اگر فرموده:

« لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض!»(۹۶/اعراف)

برای این بوده که خیرات در زمین و آسمان قرار گرفته ، همچنانکه آب در برکه جای می گیرد.

« مبارک» چیزی است که این خیر در آن باشد و به همین معنا است آیه:

« هذا ذکر مبارک انزلناه!»(۵۰/انبیا)

سپس می گوید: از آنجایی که خیرات الهی از مقام ربوبیتش بطور نامحسوس صادر می شود و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نیست، لذا به هر چیزی که دارای زیاده غیر محسوسی است می گویند: این چیز مبارک و دارای برکت است!

روایتی هم که می گوید هیچ مالی از صدقه دادن کم نمی شود! مقصودش همین نقصان غیر محسوس است نه کاهش مخصوص که بعضی از زیانکاران پنداشته و در رد آن گفته اند: ما ترازو می گذاریم و از فلان مال ، مقداری صدقه داده سپس آنرا بار دیگر می سنجیم و می بینیم که به مقدار صدقه کم شده است .

راغب سپس اضافه کرده است که: مراد از تبارک الله اختصاص خداوند است به خیرات. پس بنا بر این ، برکت به معنای خیری است که در چیزی مستقر گشته و لازمه آن شده باشد ، مانند برکت در نسل که به معنای فراوانی اعقاب یا بقای نام و دودمان است و برکت در غذا که به معنای سیر کردن مردم بیشتری است و برکت در وقت که به معنای گنجایش داشتن برای انجام کاری است که آن مقدار وقت معمولاً گنجایش انجام چنان کاری را ندارد .

چیزی که هست از آنجا که غرض از دین تنها و تنها سعادت معنوی و یا حسی منتهی به معنوی است ، لذا مقصود از برکت در لسان دین آن چیزی است که در آن خیر معنوی و یا مادی منتهی به معنوی باشد ، مانند آن دعایی که ملائکه در حق ابراهیم علیه السلام کرده و گفتند:

« رحمه الله و برکاته علیکم اهل البیت!»(۷۳/هود)

که مراد از آن ، برکت معنوی مانند دین و قرب خدا و سایر خیرات گوناگون معنوی ، و نیز برکت حسی مانند مال و کثرت و بقای نسل و دودمان و سایر خیرات مادی است که برگشت آن به معنویات می باشد .

بنا بر آنچه گفته شد، معنای برکت مانند امور نسبی به اختلاف اغراض مختلف می شود ، چون خیریت هر چیزی به حسب آن غرضی است که متعلق به آن می شود ، مثلاً طعامی که انسان می خورد بعضی غرضشان از خوردن آن سیر شدن است و بعضی غرضشان از خوردن آن تنها حفظ سلامت است ، چون غذای مورد نظرشان را در میان همه غذاها نسبت به مزاج خود سالم تر تشخیص داده ، بعضی دیگر غذائی را که می خورند منظورشان استشفاء به آن و بهبودی کسالتی است که دارند ، بعضی دیگر نظرشان از فلان غذا تحصیل نورانیتی است در باطن که بدان وسیله بهتر بتوانند خدای را عبادت کنند ، پس وقتی عمل واحدی چند جور غرض متعلق به آن می شود برکت در آن نیز معنایش مختلف می گردد ، ولی جامع همه آن معانی این است که خداوند خیر منظور را با تسبیب اسباب و رفع موانع در آن غذا قرار داده و در نتیجه غرض از آن حاصل گردد .

پس نباید پنداشت که نزول برکت الهی بر چیزی منافات با عمل سایر عوامل

دارد ، زیرا همـانطوری که در ابحـاث قبلی گذرانـدیم معنـای اینکه خداونـد اراده کرده که فلان چیز دارای برکت و خیر کثیر باشد ، این نیست که اثر اسـباب و علل مقتضـی را ابطال کند ، برای اینکه اراده خداوند سببی است در طول سایر علل و اسباب نه در عرض آن ، مثلا اگر می گوییم: خداوند فلان طعام را برکت داده معنایش این نیست که علل و اسبابی را که در آن طعام و در مزاج خورنـده آن است همه را ابطـال کرده و اثر شـفا و یـا نـورانیت را از پیش خـود در آن قرار داده ، بلکه معنـایش این است که اسباب مختلفی را که در این میان است طوری ردیف کرده و ترتیب داده که همان اسباب نتیجه مطلوب را از خوردن آن غذا به دست می دهند و یا باعث می شود که فلان مال ضایع نمی گردد و یا دزد آن را به سرقت نمی برد - دقت فرمائید!

لفظ برکت از الفاظی است که در لسان دین بسیار استعمال شده است ، از آنجمله در آیات قرآنی و همچنین در موارد بسیاری در اخبـار و احـادیث و نیز در تورات و انجیـل در مواردی که عطیه های الهی را به انبیا و همچنین عطیه کهنه را به دیگران نقل می کند این لغت بسیار به کار رفته ، بلکه در تورات برکت را مانند سنتی جاری گرفته است .

از آنچه گـذشت بطلان رأی منکرین برکت به خوبی روشن گردید ، ادعای آنان - بطوری که قبلا از راغب نقل کردیم - این بود که اثری که اسـباب طبیعی در اشـیاء باقی می گذارد جایی برای اثر کردن هیچ سبب دیگر نمی گذارد و خلاصه چیزی به نام برکت و یا به هر اسم دیگری نیست که اثر اسباب طبیعی را در اشیا باطل کرده و خود در آن اثر کند .

غافـل از اینکه سـببیت خـدای تعـالی و برکت او در طول سایر اسـباب است نه در عرض آن تا کار تاثیر آن به مزاحمت با سایر اسباب و ابطال آثار آنها بکشد .

(۱)

معنای زینت های الهی

معنای اخراج زینت های خدائی و طیبات رزق

۱- المیزان ج : ۷ ص : ۳۸۹

« قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطيِّبَتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فى الْحَيَوهِ الدُّنْيَا خَالِصةً يَوْمَ الْقِيَمَهِ كَذَلِك نُفَصلُ الاَيَتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ!»

« بگو: چه کسی زینت خدا را که برای بندگان خود بیرون آورده و روزی های پاکیزه را، حرام کرده؟ بگو: آن در قیامت مخصوص کسانی است که در دنیا ایمان آوردند! این چنین آیات را برای مردمی که بدانند تفصیل می دهیم!» (۳۲/اعراف)

اخراج زینت استعاره ای است تخییلی و کنایه است از اظهار آن، این خدای سبحان است که به الهام و هدایت خود انسان را از راه فطرت ملهم کرده تا انواع و اقسام زینت هایی که مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوی او است ایجاد نموده به این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد .

پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زینت ها و سایر حوائج زندگی کار خود انسان است و لیکن از آنجایی که به الهام خداوند بوده در حقیقت او ایجادش کرده و آن را از پنهانی به عرصه بروز و ظهور در آورده ، چون می دانسته که این نوع موجود محتاج به زینت است .

آری ، اگر انسان در دنیا بطور انفرادی زندگی می کرد هرگز محتاج به زینتی که خود را با آن بیاراید نمی شد ، بلکه اصلا بخاطرش هم خطور نمی کرد که چنین چیزی لازم است و لیکن از آنجایی که زندگیش جز بطور اجتماع ممکن نیست و زندگی اجتماعی هم قهرا محتاج به اراده و کراهت ، حب و بغض ، رضا و سخط و امثال آن است ، از این جهت خواه ناخواه به قیافه و شکل هایی بر می خورد که یکی را دوست می دارد و

از یکی بـدش می آید ، لذا معلم غیبی از ماورای فطرتش به او الهام کرده تا به اصـلاح مفاسد خود بپردازد و معایب خود را بر طرف ساخته خود را زینت دهد و شاید همین نکته باعث شده که از انسان به لفظ« عباده» که صیغه جمع است تعبیر بفرماید .

و این زینت از مهم ترین اموری است که اجتمـاع بشـری بر آن اعتماد می کنـد و از آداب راسـخی است که به موازات ترقی و تنزل ، مـدنیت انسان ترقی و تنزل می نماید و از لوازمی است که هیچ وقت از هیچ جامعه ای منفک نمی گردد ، به طوری که فرض نبودن آن در یک جامعه مساوی با فرض انعدام و متلاشی شدن اجزای آن جامعه است .

آری ، معنـای انهـدام جامعه جز از بین رفتن حسن و قبـح ، حب و بغض ، اراده و کراهت و امثال آن نیست ، وقتی در بین افراد یک جامعه اینگونه امور حکمفرما نباشد دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نمی ماند - دقت بفرمایید!

طیب به معنای چیزی است که ملایم با طبع باشـد و در اینجا عبارت است از انواع مختلف غـذاهایی که انسان با آن ارتزاق می کند .

و یا عبارت است از مطلق چیزهایی که آدمی در زنـدگی و بقای خود از آنها اسـتمداد می جویـد ، مانند مسـکن ، همسـر و ... برای تشـخیص اینکه کـدامیک از افراد این انـواع طیب و مطـابق بـا میـل و شـهوت او و سازگـار بـا وضع ساختمـانی او است ، خداوند او را مجهز به حواسی کرده که با آن می تواند سازگار آن را از ناسازگارش تمیز دهد .

این مساله که زندگی صـحیح و سعید آدمی مبتنی بر رزق طیب است احتیاج به گفتن ندارد و ناگفته پیدا است که انسان وقتی در زندگی خود به سعادت مطلوبش نائل می شود که وسیله ارتزاقش چیزهایی باشد که با طبیعت قوا و جهازاتش سازگار بوده و بـا بقـای ترکیب خاصـی که آن جهازات دارد مساعـد باشـد ، چون انسان به هیـچ جهازی مجهز نشـده مگر اینکه زنـدگیش موقوف و منوط بر آن است .

بنـا بر این ، اگر در موردی ، حـاجت خود را بـا چیزی که بـا طبعش سازگار نیست برآورده سازد نقصـی به خود وارد آورده و مجبور است آن نقص را به وسیله سایر قوای خود تتمیم و جبران نماید .

مثلا گرسـنه ای که احتیاج به غـذا را به صورتی غیر صـحیح بر طرف می سازد و بیش از انـدازه لازم غـذا می خورد نقصـی به جهاز هاضـمه خود وارد می آورد و مجبور می شود به وسـیله دوا و اتخاذ رژیم ، جهاز هاضـمه و غـدد ترشـحی آن را اصـلاح نمایـد و وقتی این عمل را چنـد بار تکرار کرد دواهای مزبور از اثر و خاصـیت می افتد و انسان برای همیشه علیل شده از انجام کارهای حیاتی اش که اهم آن فکر سالم و آزاد است باز می ماند ، و همچنین سایر حوائج زندگی .

علاوه بر اینکه تعدی از این سنت انسان را به چیز دیگری تبدیل می کند و به صورت موجودی در می آورد که نه عالم برای مثل او آفریده شده و نه امثال او برای عالم خلق شده اند .

آری ، انسانی که یکسره خود را به دست شهوات بسپارد و بکوشد که تا آخرین مرحله امکان و قدرت از لذائذ حیوانی و شکم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانی است که می خواهد در ظرفی زندگی کند که عالم هستی برایش معین نکرده و به راهی رود که فطرت برایش تعیین ننموده است .

خدای سبحان در این آیه شریفه زینت هایی را سراغ می دهد که برای بندگانش ایجاد نموده و آنان را فطرتا به وجود آن زینت ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم کرده و معلوم است که فطرت الهام نمی کند مگر به چیزهایی که وجود و بقای انسان منوط و محتاج به آن است .

در وضوح این امر همین بس که هیچ دلیلی بر مباح بودن چیزی بهتر از احتیاج به آن نیست ، زیرا احتیاج به حسب وجود و طبیعت خاص انسانی خود دلیل است بر اینکه خدای تعالی انسان را طوری آفریده که به آن چیز محتاج باشد .

و به عبارت دیگر با تعبیه قوا و ادوات انسان رابطه ای بین او و بین آن چیزها برقرار کرده که خواه ناخواه ، در صدد تحصیل آنها بر می آید .

ذکر طیبات از رزق و عطف آن بر زینت و قرار داشتن این عطف در سیاق استفهام انکاری این معنا را می رساند که اولا رزق طیب دارای اقسامی است و ثانیا زینت خدا و رزق طیب را هم شرع اباحه کرده و هم عقل و هم فطرت و ثالثا این اباحه وقتی است که استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نکند و گر نه جامعه را تهدید به انحطاط نموده شکافی در بنیان آن ایجاد می کند که مایه انعدام آن است .

آری ، کمتر فسادی در عالم ظاهر می شود و کمتر جنگ خونینی است که نسل ها را قطع و آبادی ها را ویران سازد و منشا آن اسراف و افراط در استفاده از زینت و رزق نبوده باشد ، چون انسان طبعا اینطور است که وقتی از جاده اعتدال بیرون شد و پا از مرز خود بیرون گذاشت کمتر می تواند خود را کنترل کند و به یک حد معینی اکتفا نماید ، بلکه مانند تیری که از کمان بیرون شود تا آخرین حد قدرتش جلو می رود و چون چنین است سزاوار است که همه وقت و در همه امور در زیر تازیانه تربیت کنترل شود و به ساده ترین بیانی که عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود .

امر پروردگار به ضروریات زندگی از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن از همین باب است که می خواهد تربیتش حتی در اینگونه امور ساده و پیش پا افتاده رعایت

شده باشد ، پس کسی نگوید امر به پوشیدن لباس و تنظیف و آرایش چه معنا دارد .

صاحب تفسیر المنار جواب دیگری از این حرف داده - و چه نیکو گفته است : این حرف را کسانی می زنند که از تاریخ امم و سرگذشت ملل گذشته بی خبرند و گر نه آن را سطحی و ساده تلقی ننموده به اهمیت و ارزش آن پی می بردند ، چون اکثر مردم نیمه وحشی جزیره نشین و کوهستانی های آفریقا که در جنگل ها و غارها تنها و یا دسته جمعی زندگی می کردند زن و مردشان لخت بسر می بردند ، اسلام به هر قومی از آنان که دست یافت با امثال آیه مورد بحث لباس پوشیدن را به آنان یاد داد و ستر عورت را برایشان واجب کرد ، و به سوی تمدن سوق شان داد .

و من خیال می کنم این قبیل حرفها از ناحیه دشمنان اسلام در دهن ها افتاده است ، گویا مبلغین مسیحیت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت شان به کیش خود این طعنه ها را زده اند و گر نه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرایش بر هیچ کس پوشیده نیست .

و لذا بعضی از منصفین مسیحی اعتراف کرده اند به اینکه این گونه طعنه ها نسبت به اسلام بی انصافی است ، اسلام با این حکم خود منت بزرگی به گردن ما اروپائیان دارد ، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفریقا تجارت پارچه و قماش نداشته و سالیانه مبالغ هنگفتی سود نمی بردیم .

این حکم اسلام تنها در بین مسلمین آنجا حسن اثر نداشته بلکه امم و ملل بت پرست نیز وقتی هموطنان خود را دیدند که پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زینت و آرایش خود پرداختند آنان نیز به تقلید از مسلمین لباس پوشیده رسم دیرینه خود را ترک گفتند .

شاهد زنده این مدعا ، ساکنین بلاد هندند ، چون بت پرستان این ناحیه در عین اینکه از قدیم الایام مردمی متمدن بودند مع ذلک هم اکنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد و یا نصف و یا ربع بدن شان برهنه است .

بعضی از مردان شان در بازارها و کارگاه ها بدون لباس آمد و شد می کنند و فقط عورت ها و یا حد اکثر از کمر به پایین را می پوشانند ، زنان شان شکم و ران ها را برهنه نموده و از کمر به بالای شان هم برهنه است .

دانشمندان همین قوم اعتراف کرده اند که این مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته اند .

و همچنین غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است ، چون می دیدند که مسلمین هیچ وقت بدون ظرف غذا نمی خورند حتی فقرای آنان که دسترسی به ظرف

ندارنـد غـذا را روی برگ درختان ریخته از روی آن بر می دارنـد و می خورنـد و در عین تهی دستی هرگز از لباس و آرایش خود کم نمی گذارند .

و چون مسـلمین از دیر زمـان در بلاـد هنـد حکومت می کردنـد و غالبـا فاضل ترین و پارساترین حکومت های اسـلامی بودند تاثیرشان در بت پرست ها بیش از تاثیری بود که سایر حکومت های اسـلامی در نقاط مختلف گیتی داشـتند ، لذا مساله ملبس به لباس شـدن هم از جاهای دیگر بیشتر شایع گردیـد و لذا می بینیم در بلاد شـرق یعنی سـیام و نواحی آن ، مسـلمین آن طور نفوذ و تـاثیر نداشـته بلکه خودشـان در جهـل و دوری از تمـدن دست کمی از بت پرست هـا نداشـتند و از حیث لبـاس و سایر اعمال دینی به کیش بت پرستی نزدیک ترند تا به اسلام .

زنـان آن نواحی غیر از عورت جلو و عقب ، عورت دیگری که پوشانـدنش لاـزم باشـد برای خود قائل نیسـتند و حال آنکه در اسلام همه بدن زن عورت است .

خلاصه اینکه ، در سراسر گیتی هر کجا که اسلام قوتی دارد به میزان نفوذ و قوتش مظاهر تمدن از قبیل لباس ، آرایش و امثال آن به چشم می خورد ، اینجا است که ارزش واقعی این اصل اصـلاحی اسـلام معلوم می شود و به خوبی به دست می آیـد که اگر اسـلام چنین اصـلی را نمی داشت و متعرض مسـاله لباس و آرایش نمی شـد و آن را بر مسـلمین واجب نمی کرد ، به طور مسلم امروز امم و قبایل بی شماری همچنان در حال توحش باقی مانده بودند .

بـا این حـال چطور یـک مشت فرنگی مـاب به خود اجازه می دهنـد که بر حسب عادت زشتی که دارنـد در کمال تبختر کلاه خـود را کـج گذاشـته ، روی مبـل قهوه خـانه و یـا کابـاره و یـا میکـده هـا تکیه زده بگوینـد : این چه دینی است که حوائـج و ضروریات زنـد گی بشـری را جزء شـرایع خود قرار داده ، مثلا به لباس پوشـیدن و غذا خوردن و آب آشامیدن امر نموده و این قبیل امور را با اینکه احتیاجی به سفارش و وحی آسمانی ندارد جزء احکام خود قرار دهد ؟

این بود جوابی که صاحب المنار از اشکال مزبور داده .

در اینجـا به یـاد داسـتانی افتـادم که نقـل آن در حقیقت جـواب سومی از این اشـکال است و آن اینکه وقـتی طبیب مخصوص هارون الرشـید که مردی نصـرانی و حاذق در طب بود به علی بن الحسـین بن واقد گفت کتاب آسـمانی شما هیچ دستوری در باره بهـداشت و حفظ الصـحه نـدارد و حال آنکه سـعادت بشـر را دو علم تامین می کنـد یکی علم ادیان و دیگری علم ابدان(طب.)

علی در جوابش گفت : خداوند علم ابدان را در کتاب خود در نصف یک آیه

خلاصه کرده است و آن جمله :« کلوا و اشربوا و لا تسرفوا !»(۳۱/اعراف) است.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وآله وسلّم نیز این معنا را در جمله کوتاه معده خانه هر دردی است و پرهیز سر آمد هر دوایی است ، و باید که حق بدن را در آنچه عادتش داده ای ادا کنی خلاصه کرده .

طبیب نامبرده فکری کرد و گفت : آری ، کتاب شما و پیغمبرتان با این دو جمله دستور دیگری را برای جالینوس باقی نگذاشتند .

« قل هی للذین آمنوا فی الحیوه الدنیا خالصه یوم القیمه...! بگو آن زینت ها در روز قیامت تنها از آن مؤمنین است و دیگران را از آن بهره ای نیست، زندگی آخرت مانند زندگی دنیا نیست که هر کس و ناکسی در نعمت های آن سهیم باشد پس هر که در دنیا ایمان آورد همه نعمت های آن روز قیامت از آن وی خواهد بود! » (۳۲/اعراف)

(۱)

معنای قدرت انبیا و اولیاء

قدرت انبیاء و اولیاء از نظرگاه قرآن

۱- المیزان ج : ۸ ص : ۱۰۰

« وَ لا ـ أَقُولُ لَكُمْ عِنـدِى خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لا أَعْلَمُ الْغَيْب وَ لا أَقُولُ إِنى مَلَكٌ وَ لا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِى أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيهُمُ اللَّهُ خَيراً اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فى أَنفُسِهِمْ إِنى إِذاً لَّمِنَ الظلِمِينَ!»

« و اما اینکه گفتید: من اصلا هیچ برتری از شما ندارم، من آن برتری که در نظر شما است ندارم چون - نمی گویم خزینه های زمین و دفینه هایش مال من است - از سوی دیگر از نظر معنویت هم برتری ندارم - و نمی گویم غیب می دانم و نیز نمی گویم من فرشته ام و در باره آنهایی که در چشم شما خوار می نمایند - و خدا بهتر داند که در ضمائر ایشان چیست - نمی گویم هرگز خدا خیری به ایشان نخواهد داد، چون اگر چنین ادعائی بکنم، از ستمکاران خواهم بود!» (۳۱/هود)

مردم نوعا نسبت به مقام پروردگار خود جاهل بوده و از اینکه خدای تعالی بر آنان احاطه و تسلط دارد در غفلتند و به همین جهت با اینکه فطرت انسانیت ، آنان را به وجود خدای تعالی و یگانگی او هدایت می کند در عین حال ابتلایشان به عالم ماده و طبیعت و نیز انس و فرورفتگیشان در احکام و قوانین طبیعت از یک سو و نیز انسشان به نوامیس و سنت های اجتماعی از سوی دیگر و انسشان به کثرت و بینونت و جدایی - که لازمه عالم طبیعت است - از سوی دیگر وادارشان کرده به اینکه عالم ربوبی را با عالم مانوس ماده قیاس کرده و چنین بپندارند که وضع خدای سبحان با خلقش عینا همان وضعی است که یک پادشاه جبار بشری با بردگان و رعایای خود دارد .

آری ما انسانها در عالم بشریت خود ، یک فرد جبار و گردن کلفت را نام پادشاه بر سرش می گذاریم و این فرد اطرافیانی به نام وزراء و لشگریان و جلادان برای خود درست می کند که امر و نهی های او را اجراء کنند و عطایا و بخشش هایی دارد که به هر کس

بخواهـد می دهـد و اراده و کراهت و بگیر و ببنـدی دارد ، هر جا که خواست می گیرد و هر جا که نخواست رد می کند ، هر که را خـواست دسـتگیر و هر که را خـواست آزاد می کنـد ، به هر کس خواست ترحم نموده و به هر کس که خواست خشـم می گیرد ، هر جا که خواست حکم می کنـد و هر جا که خواست حکم خود را نسـخ می کنـد و همچنین از اینگونه رفتارهای بدون ملاک دارد .

این پادشـاه و خـدمتگزاران و ایـادی و رعایـایش و آنچه نعمت و متـاع زنـدگی در دست آنهـا می گردد امری است موجـود و محـدود ، موجوداتی هسـتند مستقل و جـدای از یکـدیگر ، که به وسـیله احکام و قوانین و سـنت هایی اصـطلاحی به یکدیگر مربوط می شوند ، سنت هایی که جز در عالم ذهن صاحبان ذهن و اعتقاد معتقدین موطنی دیگر ندارند .

انسانهـای معمـولی، عـالم ربوبی یعنی آن عـالمی که انبیـاء از آن خـبر می دهنـد را بـا علم خودشـان مقـایسه می کننـد ، مقـام پروردگـار را با مقام یک پادشاه و صـفات و افعال خـدای تعالی را با صـفات و افعال او و کتابها و رسولان الهی را با نامه ها و مـامورین او تطبیق می کننـد. مثلاـ اگر از انبیاء می شـنوند که خـدای تعالی اراده و کراهت و عطاء و منع دارد و نظام خلقت را تدبیر می کند ، فورا به ذهنشان می رسد که حق تعالی نیز مانند یک انسانی است که ما او را پادشاه می نامیم ، یعنی العیاذ بالله او نیز موجـودی اسـت محـدود و وجـودش در گـوشه و کنـاری در عـالم اسـت و هر یـک از ملائکه و سـایر مخلوقـاتش نیز وجودهایی مسـتقل دارنـد و هر یک مالک وجود خود و نعمت های موهوبه خود هسـتند که خـدای سـبحان مالکیتی نسـبت به آنهـا نـدارد. و همانـا خـدای تعـالی در ازل ، تنها بوده و هیـچ موجود دیگری از مخلوقاتش با او نبود و او بود که در جانب ابد خلائقی را ابـداع کرد ، یعنی بـدون مصالـح ساختمانی و یا به تعبیر دیگر از هیـچ بیافریـد ، از آن به بعـد موجوداتی دیگر با او شدند .

پس بطوری که ملاحظه می کنیـد انسانهای معمولی در ذهن خود موجودی را اثبات کردنـد که از نظر زمان محـدود به حدود زمان است نه اینکه وجود زمانی او دائمی باشـد فقط چیزی که هست این است که قـدرتش مانند ما محدود نیست، بلکه بر هر چیزی قـادر است ، به هر چیزی عالم است ، اراده ای دارد که به هیـچ وجه شکسـته نمی شود ، قضا و حکمش رد نمی گردد ، موجودی است که در آنچه از صـفات و اعمال که دارد مستقل است ، همانطور که فرد فرد ما مستقل هستیم – البته به نظر عوام – و مالک همه دارائی های خویش یعنی حیات و علم و قدرت و سایر صفات خویش هستیم ، پس حیات انسان حیات خودش است نه حیات خدا و نیز علم و قدرتش علم و قدرت

خود او است نه علم و قدرت خدا و همچنین سایر آنچه که دارد و اگر در عین حال گفته می شود که وجود و حیات ما و یا علم و قدرت ما از آن خدا است - به نظر عوام - مثل این است که می گویند : آنچه در دست رعیت است ملک پادشاه است که معنایش این است که آنچه رعیت دارد قبلا ـ نزد پادشاه بود و آنگاه پادشاه آن را در اختیار رعیت قرار داده تا در آن تصرف کنند .

پس همه این احکامی که انسانهای معمولی در باره خدا و خلق دارند زیربنایش محدودیت خدای تعالی و جدائیش از خلق است و لیکن برهانهای عقلی به فساد همه آنها حکم می کند .

آری برهان حکم می کند به سریان فقر و وابستگی و حاجت در تمامی موجودات عالم ، به خاطر اینکه همه در ذات و آثار ذاتشان ممکن الوجودند و چون حاجت همه آنها به خدای تعالی در مقام ذات آنها است ، دیگر محال علی الاطلاق است که در چیزی از خدای تعالی مستقل باشند ، زیرا اگر برای چیزی از وجود و یا آثار وجودش استقلال فرض شود و به هر نحوی که فرض شود ، چه در حدوث و چه در بقایش - قهرا در آن جهت از خدای تعالی - خالق خود - بی نیاز خواهد بود و محال است که ممکن الوجود از خالقش بی نیاز باشد .

پس هر موجودی که ممکن الوجود فرض بشود ، نه در ذاتش استقلال دارد و نه در آثار ذاتش ، بلکه تنها خدای سبحان است که در ذاتش مستقل است و او غنیی است که به هیچ چیز نیازمند نیست ، چون فاقد هیچ چیز نیست ، نه فاقد وجودی از وجودات است و نه فاقد کمالی از کمالات وجود از قبیل حیات و علم و قدرت ، پس قهرا هیچ حدی نیست که او را محدود کند! ما در المیزان در تفسیر سوره مائده آیه:« لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثه!»(۷۳/مائده) تا حدودی این مساله را روشن کرده ایم .

و بنا بر مطالبی که گذشت آنچه در ممکن الوجود هست یعنی اصل وجود و حیات و قدرت و علمش همه وابسته به خدای تعالی و غیر مستقل از او است و در هیچ وجهی از وجوهش مستقل از او نیست و مادامی که خصیصه عدم استقلال در ممکن الوجود محفوظ است هیچ فرقی بین اندك و بسیار آن نیست .

بنا بر این با حفظ عدم استقلال از خدای سبحان و عدم جدائی از او هیچ مانعی نیست از اینکه ما موجودی ممکن الوجود و وابسته به خدای تعالی فرض کنیم که به هر چیزی دانا و بر هر چیزی توانا و دارای حیاتی دائمی باشد ، همچنانکه هیچ مانعی نیست از اینکه ممکن الوجودی با وجودی موقت و دارای زمان و علم و قدرتی محدود تحقق یابد ، موجودی که به بعضی از چیزها دانا و بر بعضی امور توانا باشد .

بله آنچه محال است این است که ممکن الوجود ، مستقل از خدای تعالی باشد ، چون فرض استقلال ، حاجت امکانی را باطل می سازد - باز بدون فرق بین اندک و بسیارش - این بود بحث ما از نظر فلسفه و به راهنمائی عقل .

و اما از جهت نقل ، کتاب الهی در عین اینکه تصریح دارد به اختصاص بعضی از صفات و افعال از قبیل علم به غیب ، زنده کردن ، میراندن و آفریدن به خدای تعالی که در باره علم غیب می فرماید:

« و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو!»(۵۹/انعام)

و در باره زنده کردن و میراندن می فرماید:

« و انه هو أمات و أحیا!» (۴۴/نجم) و نیز می فرماید:

« الله یتوفی الانفس حین موتها!»(۴۲/زمر) و در باره آفرینش می فرماید:

« الله خالق کل شی ء!»(۶۲/زمر)

و نیز آیات دیگری از این قبیل در کتاب مجیدش هست و لیکن در عین حال همه این آیات به وسیله آیاتی دیگر تفسیر شده ، نظیر آیه زیر که در باره علم به غیب می فرماید:

« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول!»(۲۶و۲۷/جن)

و در باره میراندن غیر خودش می فرماید:

« قل یتوفاکم ملک الموت!»(۱۱/سجده)

و در باره زنده کردن غیر خودش از عیسی علیه السلام حکایت کرده که گفت: « و أحی الموتی باذن الله !»(۴۹/ال عمران) و در مساله آفریدن غیر خودش می فرماید:

« و اذ تخلق من الطین کهیئه الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی!» (۱۱۰/مائده)

و نیز آیات دیگری از این قبیل که اگر ما این دسته آیات را ضمیمه آن دسته دیگر کنیم شکی باقی نمی ماند در اینکه مراد از آیات دسته اول که علم به غیب و خلق و غیره را از غیر خدا نفی می کرد ، این است که این امور به نحو استقلال و اصالت ، مختص به خدای تعالی است و مراد از آیاتی که آن امور را برای غیر خدای تعالی اثبات می کرد ، این است که غیر خدای تعالی نیز ممکن است به نحو تبعیت و عدم استقلال دارای آن امور شود .

پس کسی که چیزی از علم غیب و قدرت غیبی را از غیر طریق فکر و قدرت بشری و خارج از مجرای عادی و طبیعی برای غیر

خدای تعالی یعنی انبیاء و اولیای او اثبات می کند - همچنانکه در روایات و تواریخ بسیاری اثبات شده و در عین حال اصالت
و

استقلال را از آن حضرات در اینگونه امور نفی کرده و می گوید: این حضرات بطور استقلال علم غیب و قدرت غیبی ندارند و هر چه از آنان به ظهور رسیده به اذن خدا و به افاضه وجود او بوده - تناقضی نگفته ، بلکه سخنی منطقی گفته است .

و بر عکس کسی که برای آن حضرات معتقد به اصالت و استقلال در داشتن اینگونه امور باشد - آنطور که در سابق گفتیم - با فهم عوام الناس قضاوت کرده و چنین کسی خالی از غلو نیست ، هر چند که بگوید این اصالت و استقلال را خدای تعالی به انبیاء و اولیاء داده - همانطور که می گفت رعیت هر چه دارد در عین اینکه در داشتن آن مستقل است ولی شاه به او داده - و چنین کسی مشمول آیه شریفه زیر است که می فرماید:

« لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق!» (۱۷۱/نسا)

(۱)

مفهوم وجوب و جواز کارهای خدا

گفتاری در معنای: وجوب، جواز و عدم جواز کارهای خدا

۱- المیزان ج : ۱۰ ص : ۳۱۴

« وَ إِن مِّنکمْ إِلا وَارِدُهَا کانَ عَلی رَبِّک حَتْماً مَّقْضِیًّا!»

« ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ اتَّقَوا وَّ نَذَرُ الظلِمِینَ فِیهَا جِثِیًّا !»

« هیچ کس از شما نیست مگر وارد جهنم می شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است!»

« آنگاه کسانی را که تقوی پیشه کرده اند از آن رهایی می بخشیم و ستمگران را به زانو در آورده در آن واگذاریم!» (۷۱و۷۲/مریم)

در جلد اول المیزان در ذیل آیه شریفه« و ما یضل به الا الفاسقین!» (۲۶/بقره) طی یک بحث قرآنی بیانی آوردیم که در آن گفتیم ملک خدای تعالی بر تمامی موجودات ملک مطلق است و مقید به حالی ، یا زمانی و یا هر شرطی که فرض شود نیست و هر چیزی هم از هر جهت ملک خدا است ، نه اینکه از جهتی ملک خدا باشد و از جهتی نباشد ، یا ذاتش ملک او باشد ، ولی متعلقات ذاتش ملک خودش باشد ، نه ، هم ذاتش از او است ، هم متعلقات ذاتش .

و چون چنین است برای خداوند تعالی است که در هر چیزی به هر نحوی که بخواهد تصرف کند ، بدون اینکه قبح یا مذمت یا شناعتی از ناحیه عقل یا غیر عقل داشته باشد ، برای این که زشتی و یا مذمت وقتی متوجه فاعل کاری می شود که کاری را

که به حکم عقل و یا قانون و یا سنت دایر در اجتماع مالک آن نبوده انجام داده باشد ، و اما اگر کاری کرده باشد که مالک آن بوده و می بایستی آن را انجام دهد ، دیگر قبح و مذمت و ملامتی متوجه او نمی شود و چون در مجتمع انسانی هیچ ملکی و حریتی مطلق نیست ، برای اینکه ملکیت و حریت مطلق منافی با معنای اجتماع و اشتراک در منافع است ، پس هر کس هر چه را مالک باشد ملکش مقید و محدود است ، اگر از آن حد تجاوز کند دچار تقبیح و ملامت می شود ، و اگر مالکی به حدود خود مقید باشد و پا از مرز خود بیرون نگذارد مدح می شود و عملش تحسین دارد .

این ملک غیر خدا است و اما ملک خدای تعالی مطلق است و مقید و محدود نیست ، همچنانکه اطلاق آیات راجعه به ملک خدای تعالی بر آن دلالت دارد و نیز آیات داله بر انحصار حکم و تشریع برای خدا و عمومیت قضای او بر هر چیز آن را تایید نموده ، بلکه بر آن دلالت می کنند ، چون اگر سعه ملک او و عموم سلطنت او نسبت به تمام اشیاء نبود ، معنا نداشت حکمش در همه چیز نافذ و قضایش در هر واقعه ممضا باشد .

و اگر کسی بخواهد برای اثبات محدودیت ملک خدا به ما سوای زشتی های عقلی ، استدلال کند به اینکه می بینیم اگر مالک عبدی برده خود را شکنجه ای بدهد که عقل آن را تجویز نمی کند ، عقلا او را مذمت و تقبیح می کنند ، در حقیقت ادعای خود را با دلیلی اثبات کرده که خود این دلیل منافی با مدعای او است، چون مالکیت انسان محدود است و مالکیت خدای تعالی غیر محدود و این دو با هم مباینند. علاوه بر این ، این ملکی که ما برای خدای عز و جل اثبات می کنیم ملکی تشریعی است که ریشه اش ملک تکوینی می باشد ، یعنی خدای تعالی طوری است که وجود هر چیزی منتهی به او است .

به عبارت دیگر هر چیزی هیاتش طوری است که قائم به وجود خدای تعالی است و این ملکیت ، ملکیت تکوینی است که هیچ موجودی از موجودات از تحت آن بیرون نیست ، با این حال چطور ممکن است ملکی تکوینی به چیزی فرض شود که آن ملک تکوینی منشا ملکیت تشریعی و حق جعلی نباشد ؟(خلاصه چطور ممکن است خدای تعالی نسبت به چیزی ملکیت تکوینی داشته باشد ولی ملکیت قانونی نداشته باشد ؟) مگر آنکه آن چیزی را که به نظر می رسد خدا مالکش نیست از عناوین عدمی باشد ، که ایجاد به آن تعلق نگیرد ، مانند گناهانی که در اعمال بندگان است ، که برگشتش به ترک رعایت مصلحت خود و حکم خدا است و معلوم است که خدا امر عدمی را ایجاد نمی کند ، یعنی عدم قابل ایجاد نیست .

بر این بحث این معنا متفرع می شود که معنا ندارد غیر خدا کسی بر خدا چیزی را واجب کند یا تحریم و یا تجویز نماید و خلاصه اینکه معقول نیست کسی خدا را به

تکلیفی تشریعی مکلف سازد ، همانطور که معقول نیست کسی در او تاثیر تکوینی داشته باشد ، زیرا تاثیر تشریعی و تکوینی در خدا مستلزم آن است که خدا در واقع در آن کاری که محکوم به آن شده مملوك او و در تحت سلطه او باشد ، و برگشت این فرض به این است که ذات او نیز مملوك آن شخص بوده باشد ، و این محال است .

آن چیست که بر خدای تعالی حکومت کند و آن کیست که بر خدا قاهر گشته بر او تکلیف کند ؟ اگر فرض شود که آن حاکم و قاهر عقل باشد که حاکمیت ذاتی و داوری نفسی دارد در این صورت کلام بر می گردد به مالکیت عقل نسبت به حکم خود و می گوییم : عقل در احکامش استناد به اموری می کند که خارج از ذات او و خارج از مصالح و مفاسدی است که جزو ذات او نیست ، پس در حقیقت حاکم بالذات نیست ، و این خلف فرض است .

و اگر فرض شود که حاکم عقل باشد و حال آنکه می بینیم امور خارج از ذات عقل در عقل حکومت می کنند آن چیزی که قاهر و حاکم بر خدا است مصلحت مسلم نزد عقل است و اینکه فلان مصلحت اقتضاء می کند که خدای تعالی در حکم خود عدالت را رعایت نموده ، به بندگان خود ظلم روا ندارد ، آنگاه عقل بعد از نظر در آن حکم کند بر خدا به اینکه باید عدالت کند و جائز نیست ظلم کند و یا حکم کند به خوبی عدالت و زشتی ظلم ، در این صورت این مصلحت یا امری اعتباری و غیر حقیقی است و وجود واقعی ندارد و صرفا عقل آن را جعل کرده ، آن هم جعلی که منتهی به حقیقت خارجی نگردد ، باز برگشت امر به این می شود که عقل حاکم مستقل باشد و در حکمش مستند به امری خارج از ذات خود نباشد ، که بطلانش گذشت .

و یا امری است حقیقی و موجود در خارج ، که ناچار موجودی است ممکن و معلول واجب ، که معلول هم منتهی به خدای واجب تعالی می شود و وجودش قائم به او و فعلی از افعال او است و با این حال برگشت امر به این می شود که خدای تعالی بعضی از افعالش با تحقق خود مانع بعضی افعال دیگر او شود و نگذارد تحقق پیدا کند و معنای اینکه عقل می گوید فلان فعل جایز نیست ، این باشد .

و به عبارت دیگر مساله بدینجا منتهی می شود که خدای تعالی از نظر نظامی که در خلقتش برقرار کرده فعلی از افعال خود را بر فعل دیگر خود بر می گزیند و آن فعلی است که مصلحت داشته باشد ، که خدا بر فعلی که خالی از مصلحت باشد ترجیح می دهد ، این بر حسب تکوین و ایجاد .

آنگاه همین عقل را راهنمایی می کند تا از مصلحت فعل استنباط کند که آن فعلی که خدا اختیار کرد همان عدل است و همان بر او واجب است .

و یا به تعبیر دیگر اگر عقل ما در باره خـدا حکمی می کنـد این حکمی است که خود خـدا به زبان عقل ما بیان می کنـد ، که مثلا فلان فعل بر خـدا واجب است و کوتاه سـخن اینکه بالأخره مساله ایجاب(یعنی فلان عمل بر خـدا واجب است،) منتهی به غیر خدا نیست ، بلکه باز به خود او برگشت کرد و این خود او است که چیزی را بر خود واجب نموده است .

پس با این بحث چند نکته روشن گردید:

اول اینکه : ملک خدا مطلق است و به تصرفی دون تصرفی مقید نمی شود ، او را سزد که هر کاری را که بخواهد انجام دهد و هر حکمی را که اراده نماید بکند ، همچنانکه خودش فرمود:

« فعال لما یرید!» (۱۶/بروج) و نیز فرمود:« و الله یحکم لا معقب لحکمه!» (۴۱/رعد)

چیزی که هست این خـدای عزیز ، در مرحله هدایت ، چونکه با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود و با مـا به قـدر عقـل ما حرف زد ، خود را در مقام تشریع قرار داده ، آنگاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را بایـد بکنـد و کارهایی را نبایـد بکنـد ، کارهایی راماننـد عـدالت و احسان بر خود پسندیده شـمرد ، همانطور که آنها را بر ما نیز پسـندیده شمرد و کارهایی دیگر از قبیل ظلم و عدوان را بر خود قبیح دانست ، همانطور که از ما نیز قبیح دانسته .

و معنای اینکه می گوییم خدا مشرع آمر و ناهی است ، این است که خدای عز و جل وجود ما را در نظامی متقن قرار داد ، که آن نظام وجود ما را به غایاتی منتهی می کند که همان سعادت ما است و خیر دنیا و آخرت ما در آن است و این غایات همان است که از آنها تعبیر به مصالح می کنیم .

و نیز اسباب وجود مـا و جهـازات نفس مـا را طوری تنظیم فرمود که جز در یـک مسـیر خـاص زنـدگی و افعـال و اعمالی که سازگـار با آن مصالـح است به آن سعادت نمی رسـد و آن اعمال و افعالی است که با مصالـح وجود ما سازگار باشـد ، نه هر عملی.

پس اسـباب وجود ما وجهات مجهزه ما و اوضاع و احوالی که ما را در خود فرا گرفته همه ما را به سوی مصالـح وجودمان دفع می کننـد و مصالح وجود هم ما را به اعمال مخصوص دعوت می کند ، که با وضع خود او سازگار باشد و مسیر وجود هم ما را به کمال وجود و سعادت زندگی سوق می دهد و به عبارت دیگر : ما را به قوانین و سننی سوق می دهد که در عمل به آن خیر دنیـا و آخرت مـا اسـت و این قـوانین همـان قـوانینی است که هـاتف فطرت مـا آن را به گـوش دلمـان می رسانـد و وحی آسمانی نیز اعلامش

می دارد و آن همان شریعت و دین است ، و چون این شریعت به خدای عز و جل منتهی می شود پس هر چه در آن ، امر است همه امر خدا است و هر چه در آن ، نهی است همه نهی خدا است و هر حکمی که در آن است حکم او است و در آن امور و عناوینی است که اگر هر فعل آن صورت و عنوان داشته باشد آن فعل به حکم فطرت نیکو است و البته نیکوی در همه احوال است ، مانند عنوان عدالت ، و امور و عناوین دیگری است که فطرت آنها را زشت و شنیع می داند و هر عملی که متصف به آن عنوان باشد فاعل آن را مذمت می کند ، مانند عنوان ظلم که خدای تعالی همانطور که اولی را برای فعل خود می پسندد و دومی را نمی پسندد ، برای افعال ما نیز همانطور است .

پس بنا بر این که مشرع خدا است چه مانعی دارد که چیزی به وجوب تشریعی بر او واجب باشد و خود ، مشرع بر خودش باشد ؟ چون تشریع یکی از احکام اعتباری است که جز در ظرف اعتبار جایی دیگر ندارد و حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بداند و این عنوان را به آن بدهد و نیز اینکه کاری از او سر نزد که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد ، همین حقیقت است که در ظرف اعتبار عبارتش را عوض می کنیم و می گوییم فلان کار بر خدا واجب و فلان عمل بر خدا غیر جائز است! دقت فرمائید!

دوم اینکه: غیر از این وجوب تشریعی یک وجوب دیگری در میان هست که وجوب تشریعی گذشته از آن ناشی می شود و آن ، نقطه اتکای این است و عبارت است از وجود و لزوم اینکه در نظام عام عالمی هر معلولی دنبال علتش بیاید و بر آن مترتب بشود و هیچ معلولی از علت خود تخلف نکند ، که معنای عدل عمومی هم از این انتزاع می شود.

ولی این حقیقت بر بسیاری از دانشمندان مشتبه شده ، خیال کرده اند که این وجوب نیز تکوینی است ، زیرا مطلب را اینطور تقریر کرده اند که : قدرت خدای تعالی مطلق بوده و نسبت به فعل قبیح و ترک آن متساوی النسبه است و لیکن اگر قبیح انجام نمی دهد به خاطر حکمتش است ، پس ترک قبیح ضروری و واجب است ، اما بالنسبه به حکمتش ، هر چند که بالنسبه به قدرتش ممکن و جائز است و این ضرورت ، ضرورت و وجود اعتباری نیست که امر مولوی آن را واجب می کند ، بلکه ضرورت حقیقی است ، همان طور که وجوب نصف بودن عدد یک ، برای عدد دو ضروری است .

و همان طور که شما خواننده عزیز ملاحظه می کنید مغالطه در این حرف بسیار روشن است ، چون وقتی به اعتراف خود ایشان ترک قبیح بالنسبه به قدرت او ممکن

باشد ، با در نظر گرفتن این که قدرت او عین ذات او است ، پس ترک قبیح نسبت به ذات او ممکن می شود و صفت حکمت در این میان اگر باز هم عین ذات باشد لازمه اش این می شود که ترک قبیح نسبت به ذات او ، هم ممکن باشد و هم واجب و این تناقض است و اگر غیر ذات باشد دو جور تصور دارد ، یکی این که حکمت امری عینی باشد و ترک را بعد از آنکه برای ذات ممکن بوده بر او واجب کند لازم می آید که غیر ذات واجب ، در واجب تاثیر کند ، این نیز تناقض دیگری است و اگر از قول به وجوب تشریعی عدول کردند به وجوب تکوینی ، برای فرار از همین محذور بود که غیر خدای تعالی بر خدا حکومت و امر و نهی داشته باشد .

و اگر این صفت حکمت امری باشد نه عین ذات و نه امری عینی بلکه امری انتزاعی ، در این صورت اگر حکمت از ذات انتزاع شود ، باز آن تناقض اول لازم می آید و اگر از غیر ذات انتزاع شود ، تناقض دوم را مستلزم است ، برای اینکه حکم حقیقی در امور انتزاعی به خاطر منشا انتزاع آن است .

و این مغالطه از اینجا ناشی شده که فعل خدا را بعد از انضمام حکمت به ذات ، ضروری برای ذات دانسته اند و ما از ایشان می پرسیم آیا ذات را علت تامه فعل می دانید یا نه ؟ اگر می دانید ، نسبت فعل به آن ، چه قبل از انضمام حکمت و چه بعد از آن نسبت ضرورت است ، نه امکان ، و اگر ذات را جزء علت تامه می دانید ، که به انضمام امری یا اموری علیت آن تمام می شود ، در این صورت نسبت فعل به ذات نسبت امکان است نه ضرورت و وجوب ، هر چند که نسبت به مجموع ذات و آن امور ضروری باشد نه ممکن .

سوم اینکه : وقتی می گوییم فلان عمل بر خدا واجب است و یا جایز نیست ، این احکام ، احکام عقلی است و حاکم در آن عقل است ، نه اینکه احکامی قائم به نفس خدا باشد و عقل مدرک آنها بوده باشد ، به این معنا که حکم وجوب و جواز و عدم و جواز قائم به عقل ما است ، که این عقل ما خود مجعولی از مجعولات او است ، نه اینکه قائم به ذات و نفس خود باشد و عقل آن را به نوعی حکایت کند ، همچنان که از کلام بعضی استفاده می شود که خواسته اند بگویند : شان عقل ادراک است نه حکم .

زیرا عقلی که ما در آن گفتگو می کنیم عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است ، آن هم عمل نه از هر جهت ، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه ، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد ، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است و همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل، و معنای حکم و قضا همین است.

به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است چه این که عمل عقل در آنها تصور آنها باشـد و یا تصـدیق ، چون این گونه مـدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحققی مسـتقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی ماند جز اخذ و حکایت و این همان ادراک است و بس ، نه حکم و قضاء.

(۱)

مفهوم حکمت و مصلحت خدا

گفتاری در حکمت خدای تعالی و معنای اینکه افعال او دارای مصلحت است!

۱- المیزان ج : ۱۴ ص : ۱۲۸

« لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسئَلُونَ!»

« خدا از آنچه می کند بازخواست نمی شود ولی آنان بازخواست خواهند شد!» (۲۳/انبیا)

حرکات گوناگون و متنوعی که از ما سر می زند وقتی عمل می شود که به نوعی به اراده و خواست ما بستگی داشته باشد و به همین جهت سلامتی و مرض و حرکات بی اختیار اعضا و رشدی که سال به سال می کنیم ، عمل ما شمرده نمی شود.

این هم ناگفته پیدا است که اراده یک عمل وقتی در ما پیدا می شود که ما آن عمل را به خاطر اینکه می دانیم کمال است بر ترکش ترجیح دهیم و نفع آن را از ضررش بیشتر بدانیم .

بنا بر این آنچه از وجوه خیر و مرجحاتی که در یک عمل است همان ما را وادار به انجام آن عمل می کند ، پس در حقیقت آن وجوه سبب در فاعلیت فاعل است ، یعنی آن ما را فاعل می کند و این وجوه همان است که ما آن را غایت و غرض فاعل از فعل می نامیم و ابحاث فلسفی به طور قطع ثابت کرده که فعل به معنای اثری که از فاعل صادر می شود ، چه فعل ارادی باشد و چه غیر ارادی ممکن نیست بدون غایت باشد .

و مصلحت هم عبارت از همین است که فعلی از افعال طوری باشد که انجام آن مشتمل بر خیریت بوده باشد ، پس مصلحت که عقلای عالم یعنی اهل اجتماع انسانی آن را مصلحت می نامند همان باعث و محرک فاعل است در انجام یک فعل و همان باعث می شود که فاعل فعل را متقن و بی عیب انجام دهد ، در نتیجه همان باعث می شود که

فاعل در فعلش حکیم باشد ، چون اگر آن نبود فعل لغو و بی اثر می شد .

این نیز روشن است که مصلحت مذکور که از وجوه فعل عاید می شود قبل از وجود فعل وجودی ندارد و با این حال اگر باز می گوییم مصلحت علت وجود فعل است ، با اینکه علت باید قبل از معلول موجود باشد ، برای این است که مقصود ما از مصلحت ، وجود ذهنی و علمی آن است نه وجود خارجی .

به این معنا که وقتی می خواهیم فعلی را انجام دهیم قبلا صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج و قوانین کلی و جاری در آن نظام و اصول منتظم و حاکمی که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می دهد ، گرفته ایم و نیز از راه تجربه ، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده ایم و جای هیچ تردیدی هم نیست که این نظام علمی تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است .

و چون چنین است هر فاعل صاحب اراده ، همه سعیش این است که حرکات مخصوص خود را که ما نام آن را فعل می گذاریم طوری انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی اش را در ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته به وسیله فعل خود تحقق دهد ، و خلاصه اراده خود را بر آن اساس پایه گذاری کند ، که اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد حکیم است و می گوییم عملی متقن انجام داده و اگر خطا رفت ، و به آن مصالح نرسید ، حال چه به خاطر قصور او باشد و یا تقصیرش ، او را حکیم نمی خوانیم ، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می نامیم .

پس معلوم شد که حکمت وقتی صفت فاعل می شود که فعل او با نظام علمی او منطبق و نظام علمیش درست از نظام خارجی گرفته شده باشد و معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت این است که فعلش با صورت علمیه ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق در آید ، پس در حقیقت حکمت ، صفت ذاتی خارج است ، چیزی که هست اگر فاعلی را حکیم و فعلش را مطابق حکمت می نامیم ، به خاطر این است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است و همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می نامیم ، باز به خاطر این است که مطابق صورت علمی و صورت علمی مطابق با خارج است .

البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل ، مطابقت با خارج باشد ، مانند افعال ارادی ما و اما آن افعالی که خود خارج است ، مانند افعال خدای تعالی ، آن دیگر نفس حکمت و عین آن است ، نه اینکه در صورتی که مطابق با چیز دیگری باشد حکمت می شود .

پس اینکه می گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این است که متبوع مصلحت است ، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت خدای را بر انجام آن دعوت و وادار کرده باشد .

غیر از خدای تعالی هر فاعل دیگری مسؤول در فعل خود است که چرا چنین کردی ؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد ، البته به آن طوری که خود او فهمیده و در پاسخ کسی که می پرسد چرا چنین کرده ، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرد اشاره و استدلال کند .

و اما چنین سؤالی در مورد خدای تعالی هیچ موردی ندارد ، برای اینکه برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است ، که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می دهد و غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن هر فاعلی را وادار به عمل نموده ، به سوی انجام آن به حرکت در می آورد و غیر این خارج ، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای تعالی را به فعل خلقت عالم وا داشته باشد، دقت فرمایید!

و اما اینکه بعضی از دانشمندان گفته اند که : خدای تعالی قبل از ایجاد عالم ، علم تفصیلی به اشیای عالم داشته و چون علم ، معلوم می خواهد و فرع وجود معلوم است ، ناگزیر باید گفت موجودات عالم قبل از وجود ، یک نحوه ثبوتی داشته اند که علم خدا به آنها تعلق گرفته و نیز در همان ثبوت مصالح و استعدادهایی برای خیر و شر داشته اند و خدا آنها را دانسته و به مقتضای آن مصالح ، به عالم هستی بخشیده مطلبی است نادرست ، برای اینکه:

اولا : این فرضیه مبنی بر این است که علم تفصیلی خدا به اشیاء قبل از ایجاد آنها علم حصولی باشد ، یعنی مانند علم نقشه برداری ذهن از خارج باشد و این خود در جای خودش ابطال شده و ثابت شده که علم خدا به اشیاء ، علم حضوری است و در علم حضوری احتیاج نیست به اینکه معلوم قبل از علم وجود داشته باشد بلکه امر در علم حضوری به عکس است ، باید علم قبل از معلوم وجود داشته باشد .

و ثانیا اینکه : اصل این حرف قابل تصور نیست ، برای اینکه ثبوت قبل از وجود معنا ندارد ، چون وجود مساوی با شیئیت است ، پس چیزی که وجود ندارد شیئیت ندارد و چیزی که شیئیت ندارد ثبوت ندارد .

و اما ثالثا اینکه : اثبات استعداد در آن عالم به فرضی که تصور شود ، مستلزم اثبات فعلیتی در مقابل آن است ، چون استعداد بدون فعلیت باز تصور نمی شود و

همچنین فرض مصلحت در آن عـالم درست نمی شود مگر با فرض کمال و نقص و این آثار ، آثار خارجیت و وجود خارجی است ، پس آنچه را که ثبوت نـام نهـاده انـد ، همـان وجود خارجی است و این را در اصـطلاح علمی خلف می گوینـد ، یعنی چیزی را ادعا کردن ، و در مقام اثبات ، ضد آن را اثبات نمودن .

و آنچه که مـا گفتیم مطلبی است که هم ابحـاث عقلی آن را تاییـد می کنـد و هم بحث قرآنی و از آیـات قرآن همین بس که می فرماید:

« و یوم یقول کن فیکون قوله الحق!» (۷۳/انعام)

زیرا در ایـن آیـه کلمه کن را تنهـا و تنهـا وسـیله ایجاد معرفی نمـوده و آن را کلاـم خـود دانسـته و نیز آن را حـق (عین ثـابت خارجی) معرفی نموده است .

پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشـیای خارجی که در عین اینکه قول خدا هسـتند ، فعل او نیز هستند ، پس قول خدا فعل خدا است و فعل خدا همان وجود اشیا و خارجیت آنها است .

و نیز فرمود:

« الحق من ربک فلا تکن من الممترین!»(۶۰/ال عمران)

و حق عبـارت است از سـخن و یا اعتقادی که با واقعیت و خارج تطبیق کنـد پس در حقیقت خارج بالأصاله حق است و قول و فعل مطابق با آن به تبع آن حق است .

و وقتی خـارج ، فعـل خـدا باشـد آن وقت بـا در نظر گرفتن اینکه همین خارج مبـدأ قول و عمل حق است به خوبی روشن می شود که چطور حق از خدا شروع شده و به سوی او باز می گردد .

و به همین جهت است که فرمود:

« الحق من ربـک!» و نفرمود:« الحق مع ربـک - حق بـا پروردگـارت است!» همچنـان که خود ما هم در هنگام مخاصـمات که بینمان اتفاق می افتد می گوییم : الحق مع فلان - حق با فلانی است ولی خدای تعالی با اینکه باید می فرمود حق با خدا اسـت چنین نفرمود بلکه فرمود حق از ناحیه خدا است تا آن نکته را برساند.

از همینجـا معلـوم می شـود که هر فعلی که تصـور شود یکی از عنوان حق و باطـل را دارد که می توان سؤال کرد آیـا این فعل مطـابَق(به فتحه بـاء) با حق هست یا نه؟ معلوم است که این سؤال در غیر خود حق صـحیح است نه در خود آن برای اینکه حق بودن به ذات خود او است نه به مطابق بودنش.

(۱)

مفهوم علت تامه بودن خدا

بحث فلسفی در: علت تامه بودن خدا نسبت به همه موجودات

۱- المیزان ج : ۱۴ ص : ۳۸۱

« وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ!»

« خدا همه جنبندگان را از آبی آفریده بعضی از آنها با شکم خویش و بعضی با دو پا و بعضی با چهار پا راه می روند خدا هر چه بخواهد خلق می کند که خدا به همه چیز توانا است!» (۴۵/نور)

هیچ شک و تردیدی نداریم در اینکه آنچه از موجودات که در عالم هست همه معلول خدا و منتهی به واجب تعالی است و اینکه بسیاری از آنها - و مخصوصا مادیات - در موجود شدنش متوقف به وجود شرایطی است که اگر آنها قبلا وجود نداشته باشند ، این گونه موجودات نیز وجود نخواهند یافت ، مانند انسانی که فرزند انسانی دیگر است ، او در موجود شدنش متوقف بر این است که قبلا پدر و مادرش موجود شده باشند و نیز متوقف است بر اینکه بسیاری دیگر از شرایط زمانی و مکانی تحقق یافته باشد ، تا دست به دست هم داده زمینه برای پیدایش یک فرزند انسان فراهم گردد و این هم از ضروریات است که هر یک از این شرایط جزئی از اجزای علت تامه است ، نتیجه می گیریم که خدای تعالی جزئی از اجزای علت تامه وجود یک انسان است .

بله ! خدای تعالی خودش به تنهایی علت تامه مجموع عالم است ، چون مجموع عالم جز به خدا به هیچ چیز دیگری احتیاج و توقف ندارد و همچنین علت تامه است برای صادر اول یعنی اولین موجودی که از حق صدور یافت و خلق شد و بقیه اجزای این مجموع ، تابع آن است

و اما سایر اجزای عالم ، خدای تعالی نسبت به هر یک ، جزء علت تامه است ،

چون واضح است که یک موجود احتیاج به موجودات دیگر دارد ، که قبل از اویند ، و جنبه شرایط و معدات برای این موجود دارند .

این در صورتی است که هر موجودی را تک تک و جداگانه در نظر گرفته و به تنهایی به خدای تعالی نسبت دهیم .

البته در این باره نظریه ای دقیق تر هست و آن این است که بدون هیچ شکی می بینیم که در میان تمامی موجودات هستی یک ارتباط وجودی هست ، چون بعضی علت بعض دیگرند و بعضی شرط و یا معد بعضی دیگرند و ارتباط در میان علت و معلول ، شرط و مشروط و معد و مستعد قابل انکار نیست و این ارتباط باعث شده یکنوع اتحاد و اتصال در میان موجودات برقرار شود ، در نتیجه دست بر سر هر موجودی بگذاریم با اینکه او را جدای از سایر موجودات می بینیم ، ولی می دانیم که این جدایی به طور مطلق و از هر جهت نیست ، بلکه اگر وجود متعین او را در نظر بگیریم می بینیم که در تعینش مقید به تمامی موجوداتی است که دست به دست هم داده و او را متعین کرده .

مثلاـ انسان که در مثال گذشته او را فرزند فرض کردیم از نظر وجه قبلی موجودی بود مستقل و مطلق ولی موجودی شد متوقف بر علل و شرایط بسیار ، که خدای تعالی یکی از آنها است ، پس از نظر این وجه هویتی است مقید به تمامی موجوداتی که در تعین او دخالت دارند ، مثلا حقیقت زید که پسر پدری به نام جواد و مادری به نام فاطمه است و در فلان روز از تاریخ و در فلان نقطه از کره زمین به دنیا آمده و چند خواهر و برادر قبل از او بوده اند و چند تن دیگر بعد از او متولد شده اند و چه کسانی مقارن وجود او به وجود آمده اند ، همه این نامبردگان و آنچه نام برده نشد و در تعین این فرد از انسان دخالت دارند در تشکیل حقیقت زید دست دارند .

پس حقیقت زید عبارت است از چنین چیزی و این هم از بدیهیات است که چیزی که چنین حقیقتی دارد جز به واجب به هیچ چیز دیگری توقف ندارد و چون چنین است پس خدای تعالی علت تامه او است و علت تامه هم چیزی است که توقفی بر غیر خود و احتیاجی به غیر مشیت خود ندارد و قدرت او تبارک و تعالی نسبت به وی مطلق است و مشروط و مقید به چیزی نیست و این همان حقیقتی است که آیه شریفه:

« یخلق الله ما یشاء ان الله علی کل شی ء قدیر!»(۴۵/نور)

به آن اشاره می کند .

(۱)

معنای ظالم نبودن خدا

ظالم نبودن خدا به چه معنا است ؟

١- الميزان ج : ١٥ ص : ١٩١

« ... ذِكْرَى وَ مَا كُنَّا ظٰلِمِينَ!»

« ... تا متذکر شوند! و ما هرگز ستمگر نبوده ایم!» (۲۰۹/شعرا)

از لوازم متساوی ظلم این است که ظالم کار و تصرفی بکند که حق او نیست و مالك چنین فعل و چنین تصرفی نمی باشد ، در مقابل ظلم عدل است ، که لازمه مساوی آن این است که شخص عادل کسی باشد که کار و تصرفی بکند که مالك آن باشد .

از همین جا روشن می گردد که کارهایی که فاعل های تکوینی انجام می دهند(نمك شوری و شکر شیرینی می دهد،) از این جهت که این آثار و افعال مملوك تکوینی آنها است ، ظلم در کار آنها مفروض نیست ، برای اینکه فرض صدور فعل از فاعل تکوینی مساوی است با فرض مملوکیت آن فعل برای آن فاعل ، به این معنا که وجود فعل قائم به وجود فاعل است و جدای از فاعل ، وجود مستقلی ندارد .

و خدای سبحان مالك عالم است ، یعنی دارای ملکیتی است مطلق ، که بر تمامی موجودات عالم گسترده است ، آن هم از جمیع جهات وجودشان ، برای اینکه وجود اشیاء از جمیع جهات قائم به خدای تعالی است و از وجود او بی نیاز نبوده ، جدای از او استقلال ندارد و چون چنین است هر قسم تصرفی که در آنها کند ، چه آن موجود خوشش بیاید یا بدش آید و تصرف خدای تعالی به نفعش باشد یا به ضررش ، ظلم نیست ، بلکه می شود گفت : عدل است ، به معنای اینکه رفتاری است غیر ظالمانه ، پس خدای تعالی هر چه بخواهد می تواند انجام دهد و هر حکمی که اراده کند می تواند صادر نماید ، همه اینها بر حسب تکوین است .

توضیح اینکه : درست است که غیر خدای تعالی موجودات دیگر نیز افعال

تکوینی دارنـد و هر فاعل تکوینی مالک فعل خویش است ، اما این مالکیت موهبتی است الهی ، پس در حقیقت خـدای تعالی دارای ملکی مطلق و بالـذات است و غیر خـدا مـالکیتش به غیر است و ملک او در طول ملک خـدا است ، به این معنا که خـدا مالـک خود او و آن ملکی است که به او تملیـک کرده ، و تملیـک او مثـل تملیـک مـا نیست که بعـد از تملیـک به دیگری ، خودمان مالک نباشیم ، بلکه او بعد از آن هم که چیزی را به خلق خود تملیک می کند ، باز مهیمن و مسلط بر آن است .

یکی از آن فاعـل هـای تکوین نوع بشـر است ، که نسبت به افعـال خود و مخصوصـا آن افعـالی که ما آن را فعل اختیاری می نـامیم ، و نیز نسـبت به اختیـارش که با آن کارهای خود را تعیین می کنـد که انجام دهم یا نـدهم مالک است ، ما در خود می یابیم که مالک و دارای اختیاریم و این را به روشنی درک می کنیم ، که نسبت به کاری که می خواهیم انجام دهیم ، همانطور که می توانیم انجام دهیم ، می توانیم ترک کنیم و خلاصه انجام و ترک آن هر دو برای ما ممکن است ، پس ما در نفس خود دربـاره هر فعل و ترکی که فرض شود احساس آزادی و حریت نسبت به فعل و ترک آن می کنیم ، به این معنا که صـدور هر یک از آن دو را برای خود ممکن می دانیم .

چیزی که هست ناچاری انسان به زنـدگی اجتماعی و مدنی ، عقل او را مجبور کرده به اینکه مقداری از این آزادی عمل خود چشم پوشیده ، حریت خود را نسبت به بعضـی کارها محـدود کنـد ، با اینکه خود را نسبت به آنها نیز آزاد می دانست و آن اعمال عبارت است از کارهایی که یا انجامش و یا ترکش ، نظام مجتمع را مختل می سازد .

دسته اول که انجـام آنهـا نظـام را مختـل می سـازد همـان محرمـات و گناهـانی است که قوانین مـدنی یا سـنن قومی یا احکام حکومتی رایج در مجتمعات ، آن را تحریم کرده است .

و نیز ، ضـرورت ایجاب کرده که برای تحکیم این قوانین و سـنن ، نوعی کیفر برای متخلفین از قوانین معین کننـد - و البته این کیفر را در حق متخلفی اجراء می کنند که حرمت آن افعال و کیفر آن به گوشـش رسیده و حجت بر او تمام شده باشد - حال یا این کیفر صرف مذمت و توبیخ بوده و یا علاوه بر مذمت ، عقاب هم در پی داشته است .

و در عوض اینکه برای کسانی که آن قوانین را احترام بگذارنـد ، اجر و جایزه ای معین کنند ، تا به این وسـیله مردم را به عمل به آن قوانین تشویق کرده باشند ، که آن اجر و جایزه یا صرف مدح بوده و یا ثواب هم در کار بوده .

ناگزیر لازم دانسـته که شخصی را برای اینکه قوانین جاری را در میان مجتمع معمول بدارد و مو به مو اجراء کند انتخاب نماید و او را به مقام امارت بر جامعه نصب

کنـد و مسؤول کارهایی که به او محول کرده و مخصوصا اجرای احکام جزایی بدانـد و پر واضح است که اگر امیر نامبرده باز هم اختیـار خود را حفـظ نمود ، هر جـا دلش خواست مجـازات کنـد و اگر خواست مجازات نکنـد و یا نیکوکاران را دسـتگیر نموده ، بدکاران را آزادی عمل دهد ، مساله قانون گذاری و احترام به سنت های اجتماعی بکلی لغو و بیهوده می شود .

اینهـا اصولی است عقلا۔یی که تا حـدی در جوامع بشـری جریان داشـته ، و از اولین روزی که این نوع موجود ، در روی زمین پای بر جا گشت ، به شکلی و تا حدی در جوامع خود اجراء نمود ، چون از فطرت انسانیتش سر چشمه می گرفته است .

از سوی دیگر براهین عقلی حکم می کنـد که بایـد این قوانین از ناحیه خدا معین شود و انبیاء و رسولان الهی نیز که یکی پس از دیگری از طرف خدای تعالی آمدند و همگی با قوانین اجتماعی و سننی برای زندگی آمدند ، این معنا را تایید کرده اند که باید قوانین اجتماعی و سـنن زندگی از ناحیه خدای تعالی تشـریع شود ، تا احکام و وظائفی باشد که فطرت بشـری نیز به سوی آن هدایت کند و در نتیجه سعادت حیات بشر را تضمین نموده ، صلاح اجتماعی او را تامین کند .

و معلوم است همانطور که واضع و مقنن این شـریعت آسـمانی خـدای سـبحان است ، همچنین مجری آن - البته از نظر ثواب و عقاب که موطنش قیامت و محل بازگشت به سوی خداست - او می باشد .

و مقتضای اینکه خود خدای تعالی این شـرایع آسمانی را تشریع کند و معتبر بشمارد و خود را مجری آنها بداند ، این است که بر خود واجب کرده باشد - البته وجوب تشـریعی نه تکوینی - که بر ضد خواسته خود اقدامی ننموده و خودش در اثر اهمال و یا الغاء کیفر ، قانون خود را نشـکند ، مثلا ، عمل خلافی را که خودش برای آن کیفر تعیین نموده ، بدون کیفر نگذارد و عمل صحیحی را که مسـتحق کیفر نیست کیفر ندهـد ، به غافلی که هیـچ اطلاعی از حکم یا موضوع حکم نـدارد ، کیفر عالم عامد ندهـد و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخـذه نکنـد و گر نه ظلم کرده است و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا - او از چنین ظلمی منزه است .

و شایـد مقصود آنهـایی هم که گفته انـد : خـدا قادر بر ظلم است و لیکن به هیـچ وجه از او سـر نمی زنـد - چون نقص کمال است و خـدا از آن منزه است - همین معنا باشد ، پس فرض اینکه خدای تعالی ظلم کند ، فرض امری است که صدورش از او محال است ، نه اینکه خود فرض محال باشد و از ظاهر آیه:

« و ما کنا ظالمین!»(۲۰۹/شعرا) و نیز آیه:

« ان الله لا يظلم الناس شيئا!»(۴۴/يونس) و آيه:

« لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل!»(۱۶۵/نسا) و آيه:

« و ما ربک بظلام للعبيد!» (۴۶/فصلت) همين معنا استفاده می شود .

آری ظاهر اين آيات اين است كه ظلم نكردن خدا از باب سالبه به انتفاء موضوع نيست ، بلكه از باب سالبه به انتفاء حكم است ، به عبارت ساده تر اينكه : از اين باب نيست كه خدا قادر بر ظلم نيست و العياذ بالله خواسته است منت خشك و خالی بر بندگانش بگذارد ، بلكه از اين باب است كه در عين اينكه قادر بر ظلم است ، ظلم نمی كند .

پس اينكه بعضی آيه را معنا كرده اند به اينكه : عملی را كه اگر ديگری انجام بدهد ظلم است خداوند آن عمل را انجام نمی دهد معنای خوبی نيست ، چون تقريبا اين را می رساند كه خدا قادر بر ظلم نيست .

حال اگر بگويی اينكه گفتی واجب است كه خدای تعالی شرايع خود را از نظر ثواب و عقاب اجراء كند و هر يک از آن دو را به مستحقش بدهد ، نه بر عكس ، مخالف مطلب مسلم در نزد علماء است ، كه گفته اند : ترک عقاب گنه كار برای خدا جايز است ، برای اينكه عقاب گنه كار ، حق او است و او می تواند از حق خود صرف نظر كند به خلاف ثواب اطاعت كار كه حق اطاعت كار است و تضييع حق غير ، جايز نيست .

علاوه بر اين ، بعضی ها گفته اند : ثواب دادن خدا به مطيع ، از باب دادن حق غير نيست ، تا بر خدا واجب باشد ، بلكه از باب فضل است ، چون بنده و عمل نيك او همه اش ملك مولا است ، خودش چيزی را مالك نيست ، تا با اجر و پاداشی معاوضه اش كند .

در جواب می گوييم ترک عقاب عاصی تا حدی مسلم است و حرفی در آن نيست ، چون فضلی است از ناحيه خدای تعالی و اما به طور كلی قبول نداريم ، برای اينكه اين حكم كلی مستلزم آنست كه تشريع شرايع و تعيين قوانين و ترتب جزاء بر عمل ، باطل و لغو گردد .

و اما اينكه گفتيد ثواب دادن خدا به اعمال صالحه از فضل خداست ، نه استحقاق بندگان، چون عمل بنده مانند خود او ملك خداست ، در پاسخ می گوييم : اين حرف صحيح است ، اما مستلزم آن نيست كه از فضلی ديگر جلوگيری كند و فضلی ديگر را به اعتبار عملش به عنوان مزد ، ملك او كند و قرآن كريم پر است از اجر بر اعمال صالحه از قبيل آيه: « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه!»(۱۱۱/توبه)

(۱)

معنای فطرت و دين فطری

مقدمه تفسیری بر موضوع : فطرت انسان و دین فطری

« فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَت اللَّهِ الَّتى فَطرَ النَّاس عَلَيهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِك الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكثرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ!»

« پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست ، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی دانند!» (۳۰/روم)

در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی ، همان دینی است که خلقت بدان دعوت و فطرت الهی به سویش هدایت می کند ، آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست .

برای اینکه دین چیزی به غیر از سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادتمند شود نیست .

پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت ، همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده آل آنهاست هدایت فطری شده اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته اند که با آن غایت و هدف مناسب است:« الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!» (۲و۳/اعلی)

بنابر این انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفطور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه که نافع برای اوست و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها!»(۷و۸شمس)

۱- المیزان ج : ۱۵ ص : ۴۶۰

او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست ، که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد ، همچنان که فرموده:

« ثم السبیل یسره!» (۲۰/عبس)یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد!

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است ، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می شود ، هدایت می کند راهی که جز آن راه را نمی تواند پیش گیرد:« فطره الله التی فطر الناس علیها!»(۳۰/روم) و انسان که در این نشاه زندگی می کند ، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی کند .

پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود ، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید .

و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همین جهت دنبال « فطره الله التی فطر الناس علیها!» اضافه کرد که:« لا تبدیل لخلق الله!»

و اما اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و شقاوت دارد ، برای این است که اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می شد ، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد ، تشکیل نمی گشت و همچنین اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار ، و سرزمینهایی که در آن زندگی می کنند ، مختلف می شد و سنت اجتماعی که همان دین است اساسش همان چیزی باشد که منطقه اقتضاء دارد آن وقت دیگر انسانها نوع واحدی نمی شدند ، بلکه به اختلاف منطقه ها مختلف می شدند و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمانها مختلف می شد ، یعنی اعصار و قرون یگانه اساس سنت دینی می گشت .

باز انسانهای قرون و اعصار نوع واحدی نمی شدند و انسان هر قرنی و زمانی غیر انسان زمان دیگر می شد و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی داشت و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی شد ، چون نقص و کمالی وجود ندارد مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسانهای گذشته و آینده باشد .

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد ، بلکه ما فی الجمله و تا حدی آن را قبول داریم ، چیزی که هست می خواهیم اثبات کنیم که اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و

بنیه انسانیت ، آن بنیه ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام ، و ثابت در همه .

می خواهیم بگوییم برای انسانیت سنتی است واحد و ثابت به ثبات اساسش ، که همان انسان است و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می گردد و همچنین سنت های جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می شود ، پیرامون آن دور می زند .

و این همان است که جمله:« ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون!» (۳۰/روم) بدان اشاره می کند.

(۱)

گفتاری در چند مبحث در معنای فطری بودن دین

بحث اول:

اگر انواع موجودات، از جاندار و بی جان ، شعور دار و بی شعور را مورد تامل قرار دهیم که به تدریج و یکی پس از دیگری موجود می شوند و تکامل می کنند ، یعنی از خاک خشک و بی جان به سوی حیات حرکت نموده و به صورت انواع نباتات در می آیند و از نبات به سوی حیات دارای شعور حرکت نموده ، به صورت انواع حیوانات در می آیند و از آن مرحله نیز گذشته و به صورت موجودی عاقل در می آید ، خواهیم دید که هر نوعی از آنها در وجود خود سیری تکوینی و معین دارد و دارای مراحل مختلفی است ، بعضی از مراحل قبل از بعض مراحل دیگر و بعضی بعد از بعضی دیگر است ، بطوری که نوع به هر یک از آن مراحل می رسد بعد از آن که از مرحله قبلی گذشته باشد و به مرحله بعدی هم نرسیده باشد و این نوع همچنان با طی منازل استکمال می کند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال اوست برسد .

از سوی دیگر این مراتبی که در طی حرکت نوع مشاهده می کنیم ، هر یک از آنها ملازم مقامی است که خاص به خود او است ، نه از آن جلو می افتد ، و نه عقب می ماند و این ملازمت از ابتدای حرکت نوع در سیر وجودی اش تا آخرین نقطه کمالش هست ، از اینجا می فهمیم که پس بین همه این مراحل یک رابطه تکوینی وجود دارد ، که چون بند تسبیح مراحل را به یکدیگر وصل کرده ، به طوری که نه یک مرحله آن از سلسله مراحل حذف می شود و نه جای خود را به مرحله ای دیگر می دهد ، از اینجا نتیجه می گیریم که پس برای این نوع موجود ، غایتی تکوینی است ، که از همان آغاز

۱- المیزان ج : ۱۶ ص : ۲۶۷

وجودش متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت است و از پای نمی ایستد تا به آن غایت برسد .

مثلاـ یک دانه گردو را اگر در نظر بگیریم می بینیم که اگر در زیرزمین قرار گیرد - البته نه هر قراری ، بلکه قراری که واجد شرایط نمو باشد ، یعنی رطوبت به مقدار لازم و حرارت و سایر شرایط را به مقدار لازم داشته باشد - مغز آن شروع می کند به نمو و چاق شدن ، تا آنجا که پوست را می شکند و از لای پوست بیرون می شود و هر روز بر ابعاد حجمش افزوده می شود و همچنان زیادتر می گردد تا سر از خاک در آورد ، بیرون خاک نیز بلندتر و ضخیم تر می شود تا به صورت درختی نیرومند و سبز و باردار در آید .

پس یک دانه گردو در این سیر تکاملی ، حالش تغییر نمی کند و از ابتدای وجودش غایت تکوینی دارد ، که خود را به آن غایت تکوینی برساند ، غایتی که گفتیم عبارت است از درختی کامل و بارور .

همچنین اگر یک نوع از انواع حیوانات را، مثلا گوسفند را در نظر بگیریم ، می بینیم که آن نیز بدون شک از همان ابتداء که تکون پیدا می کند و در شکم مادر به صورت جنینی در می آید ، متوجه به سوی غایت نوعیه اش می باشد و آن غایت عبارت است از گوسفندی کامل آن گوسفندی که خواص و آثار گوسفندی دارد این حیوان نیز از راهی که تکوین پیش پایش قرار داده براهی دیگر منحرف نمی گردد و غایت خود را فراموش نمی کند و هرگز دیده نشده که روزی از روزها گوسفند به سوی غیر غایت خود سیر کند ، مثلا راه فیل را پیش بگیرد و یا بخواهد درخت گردو شود .

پس معلوم می شود هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود ، دارند و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است ، که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی ترین مرتبه ، که همان غایت و هدف نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی - نه ارادی - و با حرکت تکوینی - نه ارادی - در طلب رسیدن به آن است و از همان ابتداء که داشت تکون می یافت مجهز ، به وسائل رسیدن به آن غایت ، است .

و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است ، نامش را هدایت عام الهی می گذاریم و - همان طور که متذکر شدیم - این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوینی آن خطا نمی رود ، بلکه با استکمال تدریجی و به کار بستن قوا و ادواتی ، که مجهز به آنها است ، برای آسانی مسیر ، آن را به غایت نهایی سوق می دهد .

همچنان که فرموده: « ربنا الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه) و نیز فرموده: « الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی! و الذی اخرج المرعی! فجعله غثاء احوی!»

(۲تا ۵/اعلی)

بحث دوم:

در این میان نوع انسان نیز همین وضع را دارد و از آن حکم کلی مستثنی نیست ، به این معنا که او نیز مشمول هدایت عامه است ، چون می دانیم از آن روزی که نطفه اش شروع به تکون می کند ، به سوی یک انسان تمام عیار متوجه است ، انسانی که آثار انسانیت و خواص آن را دارد و تا رسیدن به این هدف نهایی مرحله هایی را طی می کند ، علقه مضغه و مضغه عظام و سپس جنین می شود ، طفل می گردد ، مراهق می شود ، جوان و کامل مرد و پیر می گردد .

چیزی که هست یک تفاوت بین انسان با سایر انواع حیوانات و نباتات و غیر آن هست و آن این است که : هر چند بعضی حیوانات نیز اجتماعی زندگی می کنند ، لیکن در قبال مدنیت بشر چیزی نیست ، آری انسان به خاطر احتیاجات تکوینی بیشتری که دارد و نواقص بیشتری که در وجود او هست ، نمی تواند همه نواقص خود را خودش به تنهایی تکمیل کند و همه حوایج وجودی اش را خودش برآورد ، به این معنا که یک فرد از انسان زندگی انسانی اش تمام نمی شود ، در حالی که خودش باشد و خودش ، بلکه محتاج است به اینکه نخست یک اجتماع کوچک خانواده ای تشکیل شود و سپس یک اجتماع بزرگ شهری به وجود آید و از مسیر ازدواج و تعاون و همکاری ، با دیگران جمع شود و همه با هم و با همه قواشان که بدان مجهزند در رفع حوائج همه بکوشند و سپس حاصل زحمات را بین همه تقسیم کنند و هر کس به قدر شانی که در اجتماع دارد سهم خود را از آن بگیرد .

مساله مدنیت و اجتماعی زندگی کردن طبیعی انسان نیست و چنین نیست که از ناحیه طبیعت تحریک بر این معنا شود ، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است و آن این است که : انسان طبعا می خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند ، حال هر کس و هر چه می خواهد باشد ، حتی یک آهن پاره را ببیند بر می دارد و می گوید روزی بدرد می خورد ، تا چه رسد به گیاهان و حیوانات و معلوم است چنین کسی به استخدام افرادی دیگر از نوع خود جری تر است ، چون زبان آنها را می داند ، لیکن همین که تصمیم می گیرد آنها را استخدام کند ، متوجه می شود که آنها هم عینا مثل خود اویند و بلکه از او جری ترند ، می خواهند خود او را زیر بار بکشند ، خلاصه امیالی که او دارد ، آنها نیز دارند ، لذا ناگزیر می شود با آنها از در مسالمت در آید و حقوقی مساوی حق خود ، برای آنها قائل شود .

و نتیجه و سرانجام این برخورد و تضاد بین منافع ، این است که بعضی با بعضی

دیگر در عمل تعاونی شرکت جویند و حاصل و دسترنج حاصل از همه کارها بین آنان تقسیم شود و به هر یک آن مقدار که استحقاق دارد بدهند .

به هر حال پس جامعه انسانی هرگز نمی تواند اجتماعی زندگی کند و دارای اجتماعی آباد شود ، مگر وقتی که دارای اصولی علمی و قوانینی اجتماعی باشد و آن قوانین را همه محترم بشمارند و نگهبانی بر آن بگمارند ، تا آن قوانین را حفظ کند ، و نگذارد از بین برود و آن را از ضایع و تعطیل شدن جلوگیری کند ، بلکه در جامعه جاری اش سازد ، در این هنگام است که زندگی اجتماعی افراد رضایت بخش و قرین سعادت می شود .

و اما اینکه گفتیم اصولی علمی داشته باشد ، این اصول عبارت است از اینکه اجمالا حقیقت زندگی دنیا را بفهمند و آغاز و سرانجام انسان را در نظر بگیرند ، چون اختلاف مذاهب مختلف در همین سه مساله باعث می شود که سنن آن اجتماع نیز مختلف شود ، واضح تر بگویم ، طرز تفکر افراد اجتماع در باره حقیقت زندگی دنیا و نیز طرز تفکرشان در آغاز و سرانجام جهان ، هر قسم باشد سنت هایی که در آن اجتماع وضع می شود همان طور خواهد بود .

مردمی که طرز تفکرشان در باره حقیقت زندگی انسان در دنیا این باشد که صرفا موجودی هستید مادی و به جز زندگی دنیای زودگذر که با مرگ خاتمه می یابد زندگی دیگری ندارند و نیز طرز تفکرشان در باره آغاز و سرانجام جهان این باشد که در دار هستی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می شود و سپس تباه می گردد ، چیز دیگری نیست ، چنین مردمی وقتی می خواهند برای اجتماع خود سنت هایی مقرر سازند ، طوری آن را مقرر می کنند که تنها لذائذ و کمالات محسوس و مادیشان را تامین کند و ماورای آن سعادتی نخواهد بود .

و اما مردمی که معتقدند که در پس این عالم ماده صانعی غیر مادی هست که عالم، صنع او و مخلوق اوست ، مانند بت پرستان ، وقتی بخواهند سنت ها و قوانینی برای اجتماع خود مقرر کنند ، رعایت رضای بت هایشان را هم می کنند ، چون معتقدند سعادت زندگیشان در دنیای مادی همه به دست خودشان نیست ، بلکه به دست بت هاست .

و مردمی که معتقدند که عالم ، صنع خدا است و خدا این جهان را آفریده، تا راه و وسیله برای جهان دیگر باشد و خلاصه علاوه بر اعتقاد به مبدأ که در بت پرستان نیز بود ، معتقد به معاد هم هستند ، وقتی می خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند ، طوری می ریزند که هم در دنیا سعادتمند باشند و هم در آخرت که حیاتی است ابدی و آغازش از همان روزی است که حیات دنیا با مرگ خاتمه می یابد .

بنابر این صورت و شکل زندگی با اختلاف در اصول اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است مختلف می شود .

و اما اینکه گفتیم بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی تواند اجتماعی زندگی کند ، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد ، دلیلش این است که با نبودن قانون و سنت هایی که مورد احترام همه و حداقل ، اکثریت باشد ، جمع مردم متفرق و جامعه شان منحل می شود .

و این سنت ها و قوانین قضایائی است کلی و عملی به شکل نباید چنین کرد ، فلان چیز حرام و فلان چیز جایز است و این قوانین هر چه باشد ، اگر احترام دارد و معتبر است ، به خاطر مصلحت هایی است که برای اجتماع در پی دارد و جامعه را صالح می سازد ، پس در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال ، در نظر گرفته می شود .

بحث سوم:

تا اینجا معلوم شد که انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می رسد ، که اجتماعی صالح منعقد سازد ، اجتماعی که در آن سنت ها و قوانین صالح حکومت کند ، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد و این سعادت امر و یا اموری است کمالی و تکوینی ، که به انسان ناقص که او نیز موجودی است تکوینی ضمیمه می شود و او را انسانی کامل در نوع خود ، و تام در وجودش می سازد .

پس این سنن و قوانین - که گفتیم قضایایی عملی و اعتباری است - واسطه ای است بین نقص انسان و کمال او و راه عبوری است بین دو منزلگاه او و همان طور که گفتیم تابع مصالح اوست ، که عبارت است از کمال و یا کمالات او و این کمالات مانند آن واسطه اعتباری و خیالی نیست ، بلکه اموری است حقیقی و واقعی و سازگار با نواقصی که هر یک مصداق یکی از حوائج حقیقی انسان است.

پس حوائج حقیقی و واقعی انسان این قضایا و بکن و نکن ها ی عملی را وضع کرده و معتبر شمرده است و مراد از حوائج ، آن چیزهایی است که نفس انسان آنها را با امیال و تصمیم هایش می طلبد و عقل هم که یگانه نیروی تمیز بین خیر و نافع و ما بین شر و مضر است ، آنها را تصدیق می کند و معین می کند که فلان قانون حاجتی از حوائج واقعی انسان را بر میاورد و یا رفع احتیاج نمی کند ، نه هواهای نفسانی ، هوای نفس نمی تواند کمالات انسانی و حوائج واقعی او را تشخیص دهد ، او تنها می تواند لذائذ مادی و حیوانی انسان را تشخیص دهد .

بنابر این ، اصول و ریشه های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان باشد ،

حوائجی که واقعا حاجت است ، نه بر حسب تشخیص هوای نفس .

این هم معلوم شد که صنع و ایجاد هر نوعی از انواع موجودات را - که یکی از آنها انسان است - به قوا و ابزاری که اگر به کار رود حوائج او را بر طرف می سازد مجهز ساخته ، که اگر آن موجود فعالیت کند و آن قوا و آن ابزار را آن طور که باید به کار بزنند ، به کمال خود می رسد ، از این معنا نتیجه می گیریم که جهازهای تکوینی انسان که بدان مجهز شده ، هر یک محتاج و مقتضی یکی از آن قضایای عملی بکن و نکن که نامش سنت و قانون است می باشد ، به طوری که اگر انسان به آن قضایا عمل کند ، آن جهاز به حد رشد و کمال خود رسیده ، مانند جهاز هاضمه که یکی از جهازهای تکوینی آدمی است ، این جهاز اقتضاء قوانینی مربوط به خود دارد ، که اگر صاحب جهاز به آن قوانین عمل کند ، جهاز مذکور به حد کمال خود که برای رسیدن به آن خلق شده است ، می رسد و نیز جهاز تناسل اقتضاء دستوراتی دارد که اگر صاحب جهاز مزبور به آن دستورات عمل کند ، جهاز تناسلی خود را به حد کمال می رساند چون در جایی صرف کرده که برای آن خلق شده است.

پس روشن شد که به حکم عقل باید دین - که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می کند از احتیاجات و اقتضاآت خلقت انسان منشا گرفته باشد و باید که تشریع دین مطابق فطرت و تکوین باشد و این همان معنایی است که آیه شریفه:

« فاقم وجهک للدین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها ، لا تبدیل لخلق الله ، ذلک الدین القیم!»(۳۰/روم) آن را خاطرنشان می سازد .

بحث چهارم:

تا اینجا خواننده عزیز متوجه شد که معنای فطری بودن دین چیست ، اینک می گوییم : اسلام دین فطرت خوانده شده ، چون فطرت انسان اقتضای آن را دارد و به سوی آن راهنمایی می کند .

و اگر این دین اسلام نامیده شده ، برای این است که : در این دین ، بنده تسلیم اراده خدای سبحان است و مصداق اراده او - که صفت فعل است - عبارت است از تمامی علت های مؤتلفه از خلقت انسان و مقتضیات تکوینی او (اعم از فعل یا ترک) همچنان که فرمود:

« ان الدین عند الله الاسلام !»(۱۹/ال عمران)

و نیز دین خدا نامیده شده ، چون خدای تعالی این دین را از بندگانش خواسته ،

یعنی خواسته است تـا عمل خود را چه فعل و چه ترک با آن تطبیق دهنـد ، و چنین اراده کرده است - البته اراده به آن معنایی که گذشت!

و نیز سبیل الله نامیده شده ، چون اسـلام تنها سبیل و راهی است که خدا از بندگانش خواسته ، تا آن را بپیمایند و سلوک کنند تا به کمال وجود و سعادت هستی خود برسند ، همچنانکه فرموده:« الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا !» (۱۹/هود) و امـا این مسـاله که دین حق بایـد از طریق وحی و نبوت ، به بشـر اعلام شود و عقل کافی نیست ، بیانش در مباحث نبوت و غیر آن در المیزان آمده است .

(۱)

معنای انذار

گفتاری پیرامون معنای عموم انذار

۱- المیزان ج : ۱۶ ص : ۲۸۳

« إِنَّا أَرْسلْنَك بِالْحَقّ ِ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَ إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ!»

« ما ترا به حق بشارت دهنده و بیم رسان فرستادیم و هیچ امتی نیست مگر بیم رسانی در آن بوده!» (۲۴/فاطر)

در بحث هایی که در جلد دوم المیزان راجع به نبوت داشتیم و نیز در جلد دهم در داستانهای نوح علیه السلام مطالبی عقلی گذشت، که دلالت می کرد بر عموم نبوت و این معنا را قرآن نیز تایید می کند.

بنا بر این، هیچ امتی از امت های بشری نبوده که دعوت به حق پیامبران در آن ظهور نکرده باشد و اما اینکه پیغمبر هر امتی از خود آن امت بوده باشد ، دلیلی در دست نیست که بر آن دلالت کند ، همچنان که جمله:

« و ان من امه الا خلا فیها نذیر!»(۲۴/فاطر)

نیز همین را افاده می کند .

و اما اینکه : علاوه بر اصل اقتضا ، انذار هر پیغمبری فعلیت هم داشته باشد، یعنی انذار هر پیغمبر به یک یک امتش برسد و دعوتش یک یک افراد را شامل گردد و کسی از افراد امت باقی نماند که دعوت پیغمبر به گوشش نرسیده باشد ، مطلبی است که نمی توان آن را از آن ادله فهمید ، زیرا نشئه دنیا محل تزاحم علل و اسباب است و این تزاحم در آن حکمفرماست و نمی گذارد این غرض حاصل شود ، همچنان که سایر مقتضیات عمومی که عامل صنع آنها را تقدیر کرده ، با این غرض مساعد نیست. مثلا هر انسانی که به دنیا می آید ، این اقتضا را دارد که عمری طبیعی کند و لیکن حوادث نشئه تزاحم دنیا ، در بیشتر افراد ، مزاحم این اقتضاء می شود ، و نمی گذارد که بیشتر افراد عمر

طبیعی خود را بکنند .

و نیز هر انسانی که به دنیا می آید مجهز به جهاز تناسلی است ، تا بتواند با گرفتن زن و یا شوهر رفتن ، نسلی از خود باقی بگذارد و لیکن بعضی از افراد قبل از فرزنددار شدن می میرند و همچنین نظایر این مثالها .

پس نبوت و انذار در هر امتی لازم و واجب است و مستلزم آن نیست که به طور ضروری و حتمی تمامی افراد آن امت از هدایت پیغمبر خود برخوردار شوند و دعوت او بگوش یک یک اشخاص برسد .

و ممکن است بعضی ها دعوت او را از خود او نشنوند ، بلکه با واسطه و یا وسایطی بشنوند و بعضی هم اصلا به گوششان نخورد و علل و اسبابی بین او و آن دعوت حایل شود ، در نتیجه هر فردی که دعوت متوجه او شد و به گوشش رسید حجت بر او تمام می شود و هر فردی که دعوت پیغمبرش به گوشش نرسید ، حجت بر او تمام نیست و او جزو مستضعفین است ، که امرشان به دست خدا است و خدا هم در باره آنان فرموده:

« الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیله و لا یهتدون سبیلا!» (۹۸/نسا)

(۱)

معنای خشم و رضای خدا

گفتاری در معنای خشم و رضای خدا

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۵۲

« إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَ لا يَرْضى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِن تَشكُرُوا يَرْضهُ لَكُمْ وَ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثمَّ إِلى رَبِّكم مَّرْجِعُكمْ فَيُنَبِّئُكم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ الصدُورِ!»

« اگر کفر بورزید خدا بی نیاز از شماست و او کفر را برای بندگان خود نمی پسندد و اگر شکر بگزارید همان را برایتان می پسندد و هیچ گناهکاری وزر گناه دیگری را به دوش نمی کشد و در آخر به سوی پروردگارتان بازگشتتان است و او شما را به آنچه می کرده اید خبر می دهد که او دانای به اسرار سینه هاست!»(۷/زمر)

رضا یکی از معانی است که صاحبان شعور و اراده با آن توصیف می شوند ، و به عبارتی وصف صاحبان شعور و اراده است(هیچ وقت نمی گوییم این سنگ از من راضی است!) و در مقابل این صفت ، صفت خشم و سخط قرار دارد .

و هر دو وصف وجودی هستند(نه چون علم و جهل که علم وجودی و جهل عدمی است و به معنای عدم علم است.)

مطلب دیگر این که : رضا و خشنودی همواره به اوصاف و افعال مربوط می شود ، نه به ذوات(مثلا می گوییم من از اوصاف و افعال فلانی راضیم و نمی گوییم من از این گل راضی هستم.)

در قرآن کریم می فرماید:

« و لو انهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله !»(۵۹/توبه) و نیز فرموده:

« و رضوا بالحیوه الدنیا !»(۷/یونس)

و اگر گـاهی می بینیم که به ذوات هم مربوط می شود ، حتمـا عنایتی در کار هست و بالأخره برگشـتش باز به همان معنی می شود ، مانند آیه:

« و لن ترضی عنك الیهود و لا النصاری!»(۱۲۰/بقره)

که هر چنـد عـدم رضایت یهود و نصاری را مربوط به شـخص رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم کرده ، ولی می دانیم که منظور رفتـار رسول خـداست و معنایش این است که : یهود و نصاری هرگز از رفتار تو راضـی نمی شونـد مگر آن که چنین و چنان کنی!

و دیگر اینکه : بایـد دانست که رضا عبارت از اراده نیست ، هر چنـد که هر عملی که اراده متعلق بـدان شود ، بعـد از وقوعش رضـایت هم دنبالش هست ، ولی رضایت عین اراده نیست ، برای اینکه اراده - به طوری که دیگران هم گفته انـد - همواره به امری مربوط می شود که هنوز واقع نشده و رضا همواره به چیزی تعلق می گیرد که واقع شده و یا وقوعش فرض شده .

و راضـی بودن انسـان از یـک عمل ، عبارت از این است که آن عمل را با طبع خود سازگار ببینـد ، و از آن متنفر نباشـد و این حالت حالتی است قائم به شخص راضی نه به عمل مرضی .

مطلب دیگر اینکه : رضـا به خـاطر اینکه بعـد از وقوع چیزی بـدان متعلق می شود ، در نتیجه بـا وقوع و حـادث شـدن آن عمل حادث می گردد ، لـذا ممکن نیست آن را صـفتی از اوصاف قائم به ذات خـدا بـدانیم ، چون خدای تعالی منزه هست از اینکه محل حوادث قرار گیرد .

پس هر جا رضایت به خدای سبحان نسبت داده شده ، باید بدانیم که رضا صفت فعل او و قائم به فعل اوست و خلاصه صفتی است که از فعل انتزاع می شود مانند رحمت ، غضب ، اراده و کراهت .

و ما برای نمونه چند آیه از کلام مجیدش در این جا ذکر می کنیم:

« رضی الله عنهم و رضوا عنه !»(۱۰۰/توبه) و آیه:

« و ان أعمل صالحا ترضیه!»(۱۹/نمل) و آیه:

« و رضیت لکم الاسلام دینا!»(۳/مائده)

پس رضایت خـدا از امری از اموری ، عبارت از این است که فعل خـدا با آن امر سازگار باشد ، در نتیجه از آنجا که فعل خدا به طـور کلی دو قسم است ، یکی تشریعی و یکی تکـوینی ، قهرا رضـای او هم دو قسم می شـود ، رضـای تکـوینی و رضـای تشریعی .

پس هر امر تکوینی یعنی هر چیزی که خدا اراده اش کرده و ایجادش نموده ،

مرضی به رضای تکوینی خداست ، به این معنا که فعل او (ایجادش) ناشی از مشیتی سازگار با آن موجود بوده.

و هر امر تشریعی یعنی دستورات و تکالیف اعتقادی و عملی ، مانند ایمان آوردن و عمل صالح کردن ، مرضی خداست ، به رضای تشریعی او، به این معنا که آن اعتقاد و آن عمل با تشریع خدا سازگار است .

و اما عقاید و اعمالی که در مقابل این عقاید و اعمال قرار دارند ، یعنی عقاید و اعمالی که نه تنها امر بدان نفرموده ، بلکه از آن نهی نموده ، مورد رضای او نمی تواند باشد ، چون با تشریع او سازگار نیست ، مانند کفر و فسوق همچنان که خودش فرموده:

« ان تکفروا فان الله غنی عنکم و لا یرضی لعباده الکفر!»(۷/زمر) و نیز فرموده:

« فان ترضوا عنهم فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین!» (۹۶/توبه)

(۱)

مفهوم روزی رسانی خدا

مقدمه تفسیری بر موضوع:روزی رسانی خدا

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۳۶۶

« وَ فی السمَاءِ رِزْقُکمْ وَ مَا تُوعَدُونَ!»

« و در آسمان ، هم رزق شما هست و هم آنچه که وعده داده شده اید!»

(۲۲/ذاریات)

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه سماء جهت بالا است ، چون هر چیزی که بالای سر ما باشد و ما را در زیر پوشش خود قرار داده چنین چیزی را در لغت عرب سماء می گویند و مراد از رزق ، باران است که خدای تعالی آن را از آسمان یعنی از جهت بالای سر ما بر زمین نازل می کند و به وسیله آن انواع گیاهانی که در مصرف غذا و لباس و سایر انتفاعات ما صرف می شود بیرون می آورد، همچنان که فرموده : « و ما أنزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها!»(۵/جاثیه) به طوری که ملاحظه می فرمایید همان باران را نیز رزق خوانده، پس مراد از رزق در این آیه هم که می فرماید رزق شما از آسمان است سبب رزق است.

بعضی هم گفته اند : منظور از رزق مذکور در آسمان ، باران نیست بلکه سایر اسباب رزق است ، یعنی خورشید و ماه و ستارگان و اختلافی که در طول سال در نقطه های طلوع و غروب آنها هست ، که همین اختلاف باعث پدید آمدن فصول چهارگانه و پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز است و همه اینها اسباب رزقند .

بعضی دیگر گفته اند : منظور از اینکه فرمود رزق شما در آسمانست این است که اندازه گیری رزق شما در آسمان می شود ، در آنجا است که معین می کنند هر کسی چقدر رزق دارد و یا منظور این است که ارزاق شما در آسمان یعنی در لوح محفوظ که در آسمان است نوشته شده .

ممکن هم هست بگوییم اصلا منظور از آسمان معنای لغوی کلمه - که جهت بالاـ باشد - نیست ، بلکه منظور از آن ، عالم غیب باشد ، چون همه اشیاء از عالم غیب به عالم شهود می آیند ، که یکی از آنها رزق است که از ناحیه خدای سبحان نازل می شود .

مؤید این معنا آیات زیر است که همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می داند:

« و أنزل لکم من الانعام ثمانیه أزواج!»(۶/زمر) و

« و أنزلنا الحدید فیه باس شدید!»(۲۵/حدید) و آیه:

« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!»(۲۱/حجر)

که به طور کلی همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می داند .

و مراد از رزق هم تمامی موجوداتی است که انسان در بقائش بدانها محتاج و از آنها بهره مند است ، از خوردنیها و نوشیدنیها و پوشیدنیها و مصالح ساختمانی و همسران و فرزندان و علم و قوت و سایر اینها از فضائل نفسانی.

« و ما توعدون!» این جمله عطف است به کلمه رزقکم ، یعنی : آنچه که وعده داده شده اید نیز در آسمان است .

حال ببینیم منظور از آن چیست ؟ ظاهرا مراد از آن ، بهشتی است که به انسانها وعده اش را داده و فرموده:« عندها جنه الماوی!»(۱۵/نجم)

معنای آیه این است که : پس به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آنچه ما گفتیم که رزقتان است و آنچه که وعده داده شده اید که همان بهشت باشد - که خود رزقی دیگر است - در آسمان است .

و این مطلبی است ثابت و قضائی است حتمی ، مثل حق بودن سخن گفتن خودتان ، همان طور که در سخن گفتن خود شکی ندارید ، در این گفته ما هم شک نداشته باشید .

و اما اینکه گفتیم بهشت هم رزقی است ، دلیلش قرآن کریم است که در آیه شریفه:« لهم مغفره و رزق کریم!» (۵۰/حج) بهشت را رزقی کریم خوانده است.

(۱)

گفتاری در: کافی بودن رزق برای روزی خواران

کلمه رزق (به معنای مصدری اش عبارت است از روزی دادن و به معنای اسم مصدریش) عبارت است از هر چیزی که

موجودی دیگر را در بقای حیاتش کمک نماید ،

۱- المیزان ج : ۱۸ ص : ۵۶۲

و در صورتی که آن رزق ضـمیمه آن موجود و یا به هر صورتی ملحق به آن شود ، بقائش امتـداد می یابـد ، ماننـد غـذایی که حیات بشر و بقائش به وسیله آن امتداد پیدا می کند که غذا داخل بدن آدمی شده و جزء بدن او می گردد .

و نیز مانند همسر که در ارضاء غریزه جنسی آدمی او را کمک نموده و مایه بقاء نسل او می گردد .

و به همین قیاس هر چیزی که دخالتی در بقاء موجودی داشته باشد رزق آن موجود شمرده می شود .

و این معنا واضح است که موجودات مادی بعضـی از بعضـی دیگر ارتزاق می کنند ، مثلا انسان با گوشت(و شـیر حیوانات) و نیز با گیاهان ارتزاق می کند(و نیز حیوانات با گیاهان و گیاهان با آب و هوا.)

پس آنچه از رزق که منتقل به مرزوق و ضـمیمه آن می شود و آن مقداری که در بقای آن دخالت دارد و به صورت احوال و اشـکال گوناگون آن موجود درمی آید ، همانطور که اشـکالی است از عالم کون که ملحق به مرزوق شده و فعلا به او نسـبت می دهیم ، همچنین خود آن مرزوق نیز اشکالی از عالم کون است که لاحق به رزق و منسوب به آن می شود ، هر چند که چه بسا اسماء تغییر کند .

پس همان طور که انسان از راه خوردن غـذا دارای اجزائی جدیـد در بدن خود می شود ، همچنین آن غذا هم جزء جدیدی از بدن او می شود که نامش مثلا فلان چیز است .

این نیز روشن است که قضائی که خدای تعالی در جهان رانده ، محیط به عالم است و تمامی ذرات را فرا گرفته و آنچه در هر موجودی جریان دارد ، چه در خودش و چه در اشکال وجودش همه از آن قضاء است .

و به عبـارتی دیگر : سلسـله حوادث عـالم بـا نظـام جـاری در آن تالیف شـده از علتهای تامه و معلولهایی است که از علل خود تخلف نمی کند .

از اینجـا روشـن می شـود کـه رزق و مرزوق دو امر متلازمنـد ، کـه به هیـچ وجه از هم جـدا شـدنی نیسـتند ، پس معنـا نـدارد موجودی با انضـمام و لاحق شـدنش به وجود چیزی دیگر در وجودش شـکلی جدیـد به خود بگیرد ، و آن چیز منضم و لاحق در این شکل با او شرکت نداشته باشد .

پس نه این فرض معنا دارد که مرزوقی باشد که در بقاء خود از رزقی استمداد جوید ، ولی رزقی با آن مرزوق نباشد .

و نه این فرض ممکن است که رزقی وجود داشته باشد ولی مرزوقی نباشد و نه

این فرض ممکن است که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت او است زیادتر باشد و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند .

پس رزق داخل در قضاء الهی است و دخولش هم اولی و اصلی است ، نه بالعرض و تبعی و این معنای همین عبارت است که می گوییم رزق حق است .

(۱)

مفهوم ایمان و ازدیاد آن

مقدمه تفسیری بر موضوع:ایمان و ازیاد آن

۱- المیزان ج : ۱۸ ص : ۵۶۴

« هُوَ الَّذِی أَنزَلَ السکِینَهَ فی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِینَ لِیَزْدَادُوا إِیمَناً مَّعَ إِیمَنهِمْ وَ للَّهِ جُنُودُ السمَوَتِ وَ الأَرْضِ وَ کانَ اللَّهُ عَلِیماً حَکِیماً!»

او همـان خـدایی است که سـکینت و آرامش و قوت قلب را بر دلهای مؤمنین نازل کرد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزاینـد، آری برای خدا همه رقم لشکر در آسمان ها و زمین هست و خدا مقتدری شکست ناپذیر و حکیمی فرزانه است!» (۴/فتح)

ظاهرا مراد از سـکینت، آرامش و سـکون نفس و ثبات و اطمینان آن به عقائـدی است که به آن ایمان آورده و لـذا علت نزول سکینت را این دانسته که: ایمانی جدید به ایمان سابق خود بیفزایند!

در المیزان در بحثی که راجع به سکینت در ذیل آیه:« أن یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم!»(۲۴۸/بقره) کردیم ، گفتیم : این سکینت با روح ایمانی که در جمله:« و أیدهم بروح منه!»(۲۲/مجادله) آمده منطبق است!

مراد از انزال سـکینت در قلوب مؤمنین ایجاد آن است بعد از آنکه فاقد آن بودند ، چون بسـیار می شود که قرآن کریم خلقت و ایجاد را انزال می خواند.

و مراد از اینکه فرمود: تا ایمان خود را زیاد کننـد ، شـدت یافتن ایمان به چیزی است ، چون ایمان بهر چیز عبارت است از علم به آن به اضـافه الـتزام به آن ، به طـوری که آثـارش در عملش ظـاهر شود و معلوم است که هر یـک از علم و الـتزام مـذکور ، اموری است که شدت و ضعف می پذیرد ، پس ایمان که گفتیم عبارت است از علم و التزام نیز شدت و ضعف می پذیرد .

پس معنای آیه این است که : خدا کسی است که ثبات و اطمینان را که لازمه مرتبه ای از مراتب روح است در قلب مؤمن جای داد ، تا ایمانی که قبل از نزول سکینت داشت بیشتر و کامل تر شود.

(۱)

گفتاری در باره:ایمان و زیاد شدن آن

ایمان ، تنها و صرف علم نیست ، به دلیل آیات زیر که از کفر و ارتداد افرادی خبر می دهد که با علم به انحراف خود کافر و مرتد شدند ، مانند آیه:

« ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی!»(۲۵/محمد) و آیه:

« ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی!»(۳۲/محمد) و آیه:

« و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم!» (۱۴/نمل) و آیه:

« و اضله الله علی علم!»(۲۳/جاثیه)

پس بطوری که ملاحظه می فرمایید این آیات ، ارتداد و کفر و جحود و ضلالت را با علم جمع می کند .

پس معلوم شد که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است ، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی شود مؤمن به آن چیز دانست ، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد ، به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله - از وی بروز کند ، پس کسی که علم دارد به اینکه خدای تعالی ، الهی است که جز او الهی نیست و التزام به مقتضای علمش نیز دارد ، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا بر می آید ، چنین کسی مؤمن است ، اما اگر علم مزبور را دارد ، ولی التزام به آن را ندارد و علمی که علمش را بروز دهد و از عبودیتش خبر دهد ندارد چنین کسی عالم هست و مؤمن نیست .

و از اینجا بطلان گفتار بعضی که ایمان را صرف علم دانسته اند ، روشن می شود به همان دلیلی که گذشت .

و نیز بطلان گفتار بعضی که گفته اند : ایمان همان عمل است ، چون عمل با نفاق هم جمع می شود و ما می بینیم منافقین که حق برایشان ظهوری علمی یافته ، عمل هم می کنند ، اما در عین حال ایمان ندارند .

و چون ایمان عبارت شد از علم به چیزی به التزام به مقتضای آن ، به طوری که

۱- المیزان ج : ۱۸ ص : ۳۸۶

آثار آن علم در عمل هویـدا شود و نیز از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضـعف و زیادت و نقصان می پـذیرد ، ایمـان هم که از آن دو تالیف شـده قابل زیادت و نقصان و شـدت و ضـعف است ، پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که به هیچ وجه نباید در آن تردید کرد .

این آن حقیقتی است که اکثر علمـاء آن را پـذیرفته انـد و حق هم همین است ، دلیـل نقلی هم همـان را می گویـد ، ماننـد آیه مورد بحث که می فرماید:

« لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم!» و آیاتی دیگر .

و نیز احادیثی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده و از مراتب ایمان خبر می دهد .

ولی در مقابل این اکثریت عـده ای هسـتند - ماننـد ابو حنیفه و امام الحرمین و غیر آن دو - که معتقدند ایمان شدت و ضـعف نمی پـذیرد و اسـتدلال کرده انـد به اینکه ایمان نام آن تصـدیقی است که به حـد جزم و قطع رسـیده باشد و جزم و قطع کم و زیاد بردار نیست و صاحب چنین تصدیقی اگر اطاعت کند و یا گناهان را ضمیمه تصدیقش سازد ، تصدیقش تغییر نمی کند .

آنگـاه آیـاتی که خلاـف گفته آنان را می رسانـد تاویل کرده گفته انـد: منظور از زیادی و کمی ایمان زیادی و کمی عـددی است ، چون ایمان در هر لحظه تجدید می شود و در مثل پیامبر ایمانهایش پشت سر هم است و آن جناب حتی یک لحظه هم از برخورد بـا ایمانی نو فارغ نیست ، به خلاف دیگران که ممکن است بین دو ایمانشان فترتهای کم و زیادی فاصـله شود، پس ایمان زیاد یعنی ایمانهایی که فاصله در آنها اندک است و ایمان کم یعنی ایمانهایی که فاصله در بین آنها زیاد است. نیز ایمان یـک کثرت دیگر هم دارد و آن کثرت چیزهـایی است که ایمـان متعلق به آنهـا می شود و چون احکام و شـرایع دین تـدریجا نازل می شـده ، مؤمنین هم تدریجا به آنها ایمان پیدا می کردند ، و ایمانشان هر لحظه از نظر عدد بیشتر می شده ، پس مراد از زیاد شدن ایمان ، زیاد شدن عدد آن است - ولی ضعف این نظریه بسیار روشن است!

اما اینکه اسـتدلال کردنـد که ایمان نام تصـدیق جزمی است قبول نـداریم ، برای اینکه اولا گفتیم که ایمان نام تصـدیق جزمی توأم با التزام است ، مگر آنکه مرادشان از تصدیق ، علم به التزام باشد .

و ثانیـا اینکه گفتنـد این تصـدیق زیـادی و کمی نـدارد ادعـایی است بـدون دلیل ، بلکه عین ادعاء را دلیل قرار دادن است ، و اساسش هم این است که ایمان را امری عرضی دانسته و بقاء آن را به نحو تجدد امثال پنداشته اند و این هیچ فایده ای برای

اثبات ادعایشان نـدارد ، برای اینکه ما می بینیم بعضـی از ایمانها هست که تندباد حوادث تکانش نمی دهد و از بینش نمی برد و بعضی دیگر را می بینیم که به کمترین جهت زایل می شود و یا با سست ترین شبهه ای که عارضش می شود از بین می رود و چنین اختلافی را نمی شود بـا مسـاله تجـدد امثال و کمی فترت ها و زیادی آن ، تعلیل و توجیه کرد ، بلکه چاره ای جز این نیست که آن را مسـتند به قوت و ضـعف خود ایمان کنیم ، حال چه اینکه تجدد امثال را هم بپذیریم یا نپذیریم، علاوه بر این ، مساله تجدد امثال در جای خود باطل شده است!

و اینکه گفتند صاحب تصدیق ، چه اطاعت ضمیمه تصدیقش کند و چه معصیت ، اثری در تصدیقش نمی گذارد سخنی است که مـا آن را نمی پـذیریم ، برای اینکه قوی شـدن ایمـان در اثر مـداومت در اطاعت و ضـعیف شـدنش در اثر ارتکاب گناهان چیزی نیست که کسی در آن تردید کند و همین قوت اثر و ضعف آن کاشف از این است که مبدء اثر قوی و یا ضعیف بوده ، خدای تعالی هم می فرماید:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!» (۱۰/فاطر) و نیز فرموده :

« ثم کان عاقبه الذین أساؤا السوأی أن کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزؤن!» (۱۰/روم)

و اما اینکه آیات داله بر زیاد و کم شـدن ایمان را تاویل کردند ، تاویلشان درست نیست ، برای اینکه تاویل اولشان این بود که ایمـان زیـاد ، آن ایمانهـای متعـددی است که بین تـک تک آنها فترت و فاصـله زیادی نباشـد و ایمان انـدک ایمانی است که عـددش کم و فاصـله بین دو عدد از آنها زیاد باشد و این تاویل مسـتلزم آن است که صاحب ایمان اندک در حال فترت هایی که دارد کافر و در حال تجـدد ایمان مؤمن باشـد و این چیزی است که نه قرآن با آن سازگار است و نه در سراسـر کلام خـدا چیزی که مختصر اشعاری به آن داشته باشد دیده می شود .

و اگر خدای تعالی فرموده:

« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون!» (۱۰۶/یوسف)

هر چنـد ممکن است به دو احتمال دلالت کنـد ، یکی اینکه ایمان خودش شدت و ضـعف بپذیرد - که نظر ما همین است - و یکی هم اینکه چنین دلالتی نداشـته باشـد ، بلکه دلالـت بر نفی آن داشـته باشـد، الاـ اینکه دلالـت اولیش قوی تر است ، برای اینکه مـدلولش این است که مؤمنین در عین حـال ایمانشـان ، مشـرکند ، پس ایمانشان نسـبت به شـرک ، محض ایمان است و شرکشان نسبت به ایمان محض شرک است و این همان شدت و ضعف پذیری ایمان است .

و تاویـل دومشان این بود که زیادی و کمی ایمان و کثرت و قلت آن بر حسب قلت و کثرت احکام نازله از ناحیه خـدا است و در حقیقت صفتی است مربوط به حال متعلق ایمان و علت زیادی و کمی ، ایمان است نه خودش .

و این صـحیح نیست ، زیرا اگر مراد آیه شـریفه:« لیزدادوا ایمانـا مـع ایمـانهم!» این بـود ، جـا داشت این نـتیجه را نـتیجه تشـریع احکامی زیاد قرار بدهد ، نه نتیجه انزال سکینت در قلوب مؤمنین - دقت فرمایید!

بعضی دیگر زیادت ایمان در آیه را حمل بر زیادی آثار آن که همان نورانیت قلب است کرده اند .

این وجه نیز خالی از اشکال نیست ، چون کمی و زیادی اثر بخاطر کمی و زیادی مؤثر است و معنا ندارد ایمان قبل از سکینت که با ایمان بعد از سکینت از هر جهت مساوی است ، اثر بعد از سکینتش بیشتر باشد .

بعضـی هم گفته اند : ایمانی که در آیه شـریفه کلمه «مع» بر سـرش در آمده ایمان فطری است و ایمان قبلیش ایمان اسـتدلالی است و معنای جمله این است : ما بر دلهایشان سـکینت نازل کردیم تا ایمانی استدلالی بر ایمان فطری خود بیفزایند. این توجیه هم درست نیست ، برای اینکه هیچ دلیلی نیست که بر آن دلالت کند .

علاوه بر این ، ایمان فطری هم ایمانی استدلالی است و متعلق علم و ایمان به هر حال امری نظری است نه بدیهی .

بعضـی دیگر - ماننـد فخر رازی - گفتـه انـد : نزاع در اینکـه آیـا ایمـان زیـادت و نقص می پـذیرد یـا نه ، نزاعی است لفظی ، آنهایی که می گوینـد نمی پـذیرد ، اصل ایمان را می گویند ، یعنی تصدیق را و درست هم می گویند ، چون تصدیق زیاده و نقصان نـدارد و مراد آنهایی که می گوینـد : می پـذیرد ، منظورشان سـبب کمال ایمان است ، یعنی اعمال صالـح که اگر زیاد باشد ایمان کامل می شود و الا نه ، و درست هم هست و شکی در آن نیست .

لیکن این حرف به سه دلیل باطل است :

اول اینکه خلط است بین تصدیق و ایمان و حال آنکه گفتیم ایمان صرف تصدیق نیست ، بلکه تصدیق با التزام است .

دوم اینکه این نسـبتی که به دسـته دوم داد که منظورشـان شـدت و ضـعف اصـل ایمان نیست بلکه اعمالی است که مایه کمال ایمان است ، نسبتی است ناروا ، برای اینکه این دسته شدت و ضعف را در اصل ایمان اثبات می کنند و معتقدند که هر یک از علم و التزام به علم که ایمان از آن دو مرکب می شود ، دارای شدت و ضعف است .

سوم اینکه پای اعمال را به میان کشیدن درست نیست ، زیرا نزاع در یک مطلب غیر از نزاع در اثری است که باعث کمال آن شود و کسی در این که اعمال صالح و طاعات ، کم و زیاد دارد و حتی با تکرار یک عمل زیاد می شود نزاعی ندارد .

(۱)

معجزه شق القمر

مقدمه تفسیری بر موضوع:شق القمر

۱- المیزان ج : ۱۸ ص : ۳۸۸

« اقْتَرَبَتِ الساعَةُ وَ انشقَّ الْقَمَرُ!»

« قیامت بسیار نزدیک شد و قرص ماه دو نیم گشت!» (۱/قمر)

کلمه اقتراب به معنای بسیار نزدیک شدن است ، پس اینکه فرمود:«اقتربت الساعه!» معنایش این است که : ساعت خیلی نزدیک شده و ساعت عبارت است از ظرفی که در آن ظرف قیامت بپا می شود .

و معنای اینکه فرمود :« و انشق القمر!» این است که اجزای قرص قمر از هم جدا شده ، دو قسمت گردید و این آیه به معجزه «شق القمر» که خدای تعالی به دست رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جاریش ساخت اشاره می کند .

روایات این داستان هم بسیار زیاد است و به طوری که می گویند همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن أحادیث اتفاق دارند و کسی از ایشان مخالفت نکرده به جز حسن ، عطاء و بلخی که گفته اند : معنای اینکه فرمود: «انشق القمر» این است که به زودی در هنگام قیام قیامت قمر دو نیم می شود و اگر فرموده : دو نیم شده ، از باب این است که بفهماند حتما واقع می شود .

لیکن این معنا بسیار بی پایه است و دلالت آیه بعدی که می فرماید:

« و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر!»(۲/قمر)

آن را رد می کند ، برای اینکه سیاق آن آیه روشن ترین شاهد است بر اینکه

منظور از آیه معجزه به قول مطلق است ، که شامل دو نیم کردن قمر هم می شود ، یعنی حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می گویند سحری است پشت سرهم و معلوم است که روز قیامت روز پرده پوشی نیست ، روزی است که همه حقایق ظهور می کند و در آن روز همه در به در دنبال معرفت می گردند ، تا به آن پناهنده شوند و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن شق القمر باز بگویند این سحری است مستمر ، پس هیچ چاره ای نیست جز اینکه بگوییم شق القمر آیت و معجزه ای بوده که واقع شده تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند و چنین چیزی را ممکن است انکار کنند و بگویند سحر است .

نظیر تفسیر بالا در بی پایگی گفتار بعضی دیگر است که گفته اند کلمه: «آیه» اشاره است به آن مطلبی که ریاضی دانان این عصر به آن پی برده اند و آن این است که کره ماه از زمین جدا شده ، همانطور که خود زمین هم از خورشید جدا شده ، پس جمله:« و انشق القمر!» اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود و بعد از ده ها قرن کشف شد .

وجه بی پایگی این تفسیر این است که : در صورتی که گفتار ریاضی دانان صحیح باشد آیه بعدی که می فرماید:« و ان یروا آیه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر!» با آن نمی سازد ، برای اینکه از احدی نقل نشده که گفته باشد خود قمر سحری است مستمر.

علاوه بر این جدا شدن قمر از زمین اشتقاق است و آنچه در آیه شریفه آمده انشقاق است و انشقاق را جز به پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن اطلاق نمی کنند و هرگز جدا شدن چیزی از چیز دیگر که قبلا با آن یکی بوده را انشقاق نمی گویند .

نظیر وجه بالا در بی پایگی این وجه است که بعضی اختیار کرده و گفته اند : انشقاق قمر به معنای برطرف شدن ظلمت شب ، هنگام طلوع قمر است .

و نیز اینکه بعضی دیگر گفته اند : انشقاق قمر کنایه است از ظهور امر و روشن شدن حق .

البته این آیه خالی از این اشاره نیست که انشقاق قمر یکی از لوازم نزدیکی ساعت است .

(۱)

گفتاری اجمالی پیرامون:مساله شق القمر

معجزه شق القمر به دست رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در مکه و قبل از هجرت و به پیشنهاد مشرکین ، مساله ای است که مورد قبول همه مسلمین است و

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۸۹

کسی از ایشان در آن تردید نکرده .

و از قرآن کریم آیاتی که به روشنی بر آن دلالت دارد یکی آیه مورد بحث است که فرموده :« اقتربت الساعه و انشق القمر! و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر!» (۱و۲/قمر)چون همانطور که قبلاـ اشاره کردیم کلمه آیت در آیه دوم جز اینکه همان باشد که در جمله:« انشق القمر!» از آن خبر داده ، با هیچ آیتی دیگر منطبق نیست ، برای اینکه نزدیک ترین معجزه با نزول این آیه همان معجزه شق القمر بوده که مشرکین از آن مانند سایر آیات اعراض کردند و گفتند : سحری است مستمر .

و اما از حدیث! باید دانست که روایات بی شماری بر آن دلالت دارد که شیعه و سنی آنها را نقل کرده اند و محدثین هر دو طایفه آنها را پذیرفته اند ، که در بحث روایتی مربوطه در المیزان چند روایت از آنها را نقل کرده ایم .

پس هم کتاب بر وقوع چنین معجزه ای دلالـت دارد و هم سنت و اما اینکه یک کره آسمانی دو نیم شود ، چنین چیزی فی نفسه ممکن است و عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد ، از سوی دیگر معجزه هم أمری است خارق العاده و وقوع حوادث خارق العاده نیز ممکن است ، عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد و ما در جلد اول المیزان به طور مفصل در این باره بحث نموده ، هم امکان معجزه را اثبات کردیم و هم وقوع آن را و یکی از روشن ترین شواهد بر وقوع شق القمر ، قرآن کریم است ، پس باید آن را بپذیریم هر چند که از ضروریات دین نباشد .

ولی بعضی ها به وقوع چنین معجزه ای اشکال کرده و گفته اند : اینکه معجزات پیامبر صلی الله علیه وآله وسلّم با اقتراح و پیشنهاد مردم انجام شود ، با آیه:

« و ما منعنا ان نرسل بالایات الاـ ان کذب بها الاولون! و اتینا ثمود الناقه مبصره فظلموا بها و ما نرسل بالایات الا تخویفا!» (۵۹/اسری)

منافات دارد ، برای اینکه از این آیه یا چنین استفاده می شود که ما دیگر برای این امت معجزاتی نمی فرستیم برای اینکه هر چه معجزه برای امت های سابق فرستادیم همه را تکذیب کردند و این امت هم مثل همان امت ها و دارای طبیعت همانها هستند و در نتیجه اینان نیز معجزات ما را تکذیب خواهند کرد و وقتی معجزه اثر نداشته باشد ، دیگر چه فایده ای در فرستادن آن است ؟ و یا استفاده می کنیم که می خواهد بفرماید : ما هیچ معجزه ای برای این امت نمی فرستیم ، برای اینکه اگر بفرستیم این امت نیز مانند سایر امت های گذشته آن را تکذیب می کنند و در اثر تکذیب معذب و هلاک می شوند و ما نمی خواهیم این امت منقرض گشته به عذاب استیصال گرفتار آید .

پس به هر حال آیه فوق دلالت دارد که خدای تعالی هیچ معجزه ای به اقتراح و

پیشنهاد این امت نمی فرستد ، آنطور که در امت های گذشته می فرستاد .

البته این اشکال همانطور که اشاره شد در خصوص معجزاتی است که با اقتراح و پیشنهاد مردم جاری شود ، نه آن معجزاتی که خود خدای تعالی و بدون اقتراح مردم به منظور تایید رسالت یک پیامبر جاری می کند ، مانند معجزه قرآن برای پیامبر اسلام و دو معجزه عصا و ید بیضا برای موسی علیه السلام و معجزه زنده کردن مردگان و غیره برای عیسی علیه السلام و همچنین آیات نازله دیگر که همه لطفی است از ناحیه خدای تعالی و نیز مانند معجزاتی که از پیامبر اسلام سر زد بدون اینکه مردم از او خواسته باشند . پس به حکم آیه ۵۹ سوره اسری هیچ پیغمبری نمی تواند به پیشنهاد مردم معجزه بیاورد ، پس ما هم نمی توانیم معجزه شق القمر را قبول کنیم چون هم به پیشنهاد مشرکین بوده - البته اگر بوده - و هم اینکه مشرکین به آن ایمان نیاوردند و نظیر آیه سوره اسری آیه شریفه زیر است که می فرماید:« و قالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الأرض ینبوعا ... قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا !» (۹۰تا۹۳/اسری) و آیاتی دیگر غیر آن ، چون از آیه مذکور نیز به دست می آید وقتی از آن جناب خواستند تا به معجزه چشمه ای از زمین برایشان بجوشاند ، در پاسخ خدای را تسبیح کرد و فرمود : من که به جز یک انسان فرستاده شده نیستم(لابد معنایش این است که بشر رسول نمی تواند از پیش خود و به دلخواه مردم معجزه بیاورد ؟) در پاسخ با ذکر مقدمه ای ثابت می کنیم که اولا هیچ فرقی میان معجزات پیشنهادی و غیر آن نیست و در صورت وجود دلیل محکم نقلی هر دو قسم قابل قبول است ، و ثانیا نازل نشدن عذاب بر مشرکین عرب علتی دیگر داشته ، که با کنار رفتن آن علت عذاب هم بر آنان نازل شد .

توضیح مقدمه این است که: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بر مشرکین عرب به تنهایی مبعوث نبود و امت او همه جهانیان تا روز قیامت هستند ، به دلیل آیه شریفه:

« قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا!» (۱۵۸/اعراف)و آیه شریفه:

« و اوحی الی هذا القران لانذرکم به و من بلغ!»(۱۹/انعام) و آیه شریفه:

« و لکن رسول الله و خاتم النبیین !»(۴۰/احزاب) و آیاتی دیگر .

چیزی که هست آن جناب دعوت خود را از مکه و از میان قوم خودش که مردم مکه و اطراف آن بودند شروع کرد و جمعیت بسیاری دعوتش را پذیرفتند ، ولی عامه مردم بر کفر خود باقی مانده تا آنجا که توانستند دعوتش را با دشمنی و اذیت و استهزاء مقابله نموده ، تصمیم گرفتند یا او را به قتل برسانند و یا اینکه از آن شهر بیرون کنند که خدای تعالی دستورش داد که هجرت کند .

و آنهایی که به آن جناب ایمان آوردند هر چند نسبت به مشرکین کم بودند و در

تحت شکنجه آنان قرار داشتند ، اما برای خود جمعیتی بوده اند که قرآن در باره شان فرموده:« ا لم تر الی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلوه!» (۷۷/نسا) حتی آنقدر زیاد بودند که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم اجازه می خواستند تا با مشرکین مبارزه و نبرد کنند ، ولی خدای تعالی اجازه نداد. (به روایات وارده در شان نزول آیه فوق در المیزان مراجعه فرمایید!)

پس معلوم می شود مسلمانان مکه عده و عده ای داشته اند و روز به روز به جمعیتشان اضافه می شده ، تا آنکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم به مدینه مهاجرت کرد و در آنجا دعوتش گسترش و اسلام نشر یافت ، مدینه و قبائل اطرافش را تا یمن و سایر اطراف شبه جزیره عربستان را گرفت و از این سرزمین پهناور تنها مکه و اطراف آن باقی ماند و این گستردگی همچنان ادامه یافت تا از مرز عربستان هم گذشت و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در سال ششم هجرت نامه هایی به پادشاهان و بزرگان فارس و روم و مصر نوشت و در سال هشتم هجرت مکه را هم فتح کرد و در این فاصله یعنی فاصله هجرت تا فتح مکه عده زیادی از أهالی مکه و اطرافش به دین اسلام در آمدند .

تا آنکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از دنیا رحلت نموده و انتشار اسلام به جایی رسید که همه می دانیم و به طور مداوم جمعیتش بیشتر و آوازه اش گسترده تر شد ، تا امروز که یک پنجم جمعیت دنیا را تشکیل داده اند .

حال که این مقدمه روشن شد می گوییم : آیه مورد بحث یعنی مساله دو نیم شدن قرص ماه ، معجزه ای بود پیشنهادی که مشرکین مکه آن را از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم خواسته بودند ، معجزه ای که اگر تکذیبش می کردند ، دنبالش عذاب بود و تکذیبش هم کردند ، برای اینکه گفتند سحری است مستمر و لیکن تکذیب مشرکین باعث آن نمی شد که خدای تعالی تمامی امت اسلام را که پیامبر اسلام رسول ایشان است هلاک کند ، آری امت اسلام تمامی ساکنان روی زمین هستند و در آن ایامی که مشرکین شق القمر را تکذیب کردند حجت بر تمامی مردم روی زمین تمام نشده بود ، چون این معجزه پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاد و خدای تعالی خودش فرموده : «لیهلک من هلک عن بینه!» (۴۲/انفال)

و حتی باعث این هم نمی شد که تمامی اهل مکه را هلاک کند ، چون در میان آنان جمعی از مسلمین بودند و به همین جهت دیدیم که در صلح حدیبیه خدای تعالی مقابله مسلمانان با مشرکین را به صلح انجام داد و وقتی مسلمانان از اینکه نتوانستند داخل مکه شوند ناراحت شدند ، فرمود :« و لو لا رجال مؤمنون و نساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصیبکم منهم معره بغیر علم لیدخل الله فی رحمته من یشاء لو

تزیلوا لعذبنا الذین کفروا منهم عذابا الیما!» (۲۵/فتح)

علاوه بر این این فرض هم صحیح نبود که خدای تعالی تنها کفار مکه را هلاک نموده مؤمنین ایشان را نجات دهد ، چون جمع بسیاری از همان کفار نیز در فاصله پنج سال قبل از هجرت و هشت سال بعد از هجرت و تمامی آنان در فتح مکه مسلمان شدند ، هر چند که اسلام بسیاری از آنها ظاهری بود ، زیرا دین مبین اسلام در مسلمانی اشخاص به اقرار به شهادتین هر چند به ظاهر باشد اکتفا می کند .

از این هم که بگذریم عموم اهل مکه و حوالی آن اهل عناد و لجاج نبودند ، و تنها صنادید و بزرگان ایشان عناد داشتند و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را استهزاء می کردند و مسلمانان را شکنجه می دادند و علیه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم اقتراح(پیشنهاد) معجزه می دادند .

و منظور از آیه:« ان الذین کفروا سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون!»(۶/بقره) همین طبقه بوده است و خدای تعالی همین لجبازان را که اقتراح معجزه می کردند در چند جا از کلام خود تهدید کرد به محرومیت از ایمان و به هلاکت و به همین تهدید خود وفا هم نمود ، هیچ یک از آنان ایمان نیاوردند و در واقعه جنگ بدر هلاکشان کرد:« و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا !»(۱۱۵/انعام)

و اما اینکه صاحب اشکال تمسک کرد به آیه ۵۹ از سوره اسری برای اینکه خدای تعالی مطلقا معجزه نمی فرستد، در پاسخش می گوییم آیه شریفه همان طور که خود او نیز اقرار کرد شامل آن معجزات که رسالت یک پیامبر را تایید می کند نمی شود ، مانند قرآن برای تایید رسالت رسول اسلام و نیز شامل آیاتی که جنبه لطف دارد نمی شود از قبیل خوارق عاداتی که از آن جناب سر می زد ، از غیب خبر می داد و بیمارانی که به دعایش شفا می یافتند و صدها مانند آن .

بنا بر این بر فرض هم که آیه مذکور مطلق باشد ، تنها شامل معجزات اقتراحی مشرکین مکه می شود که اقتراحاتشان نظیر اقتراحات امت های گذشته بود ، برای این نبود که با دیدن معجزه ایمان بیاورند ، بلکه برای این بود که آن را تکذیب کنند ، و خلاصه سر به سر پیغمبر خود بگذارند ، چون طبع مشرکین مکه طبع همان مکذبین از امت های گذشته بود و لازمه آیه مزبور هم این است که مشرکین مکه را معذب کند ، و خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند .

البته این را هم بگوییم که در تفسیر آیه مذکور دو احتمال هست:

یکی اینکه می خواهد بگوید:« ما آیات را نمی فرستیم مگر برای تخویف!» و احتمال دوم اینکه می خواهد بگوید:« ما هیچ پیغمبری را با آیات نمی فرستیم مگر برای

تخویف!»

و اما اینکه گفتیم خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند ، علت آن را خود خدای تعالی در جای دیگر توضیح داده و فرموده:

« و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون!»

(۳۳/انفال)

پس ، از این آیه بر می آید که علت نفرستادن آیت و به دنبال تکذیب آن عذاب این نبوده که خدا نخواسته آیت و معجزه ای بفرستد ، بلکه علت این بوده که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در بین آنان مانع فرستادن آیت بوده ، همچنان که از آیه شریفه: « و ان کادوا لیستفزونک من الأرض لیخرجوک منها و اذا لا یلبثون خلافک الا قلیلا !»(۷۶/اسرا) نیز همین معنا استفاده می شود .

از سوی دیگر فرموده :

« و ما لهم الا یعذبهم الله و هم یصدون عن المسجد الحرام و ما کانوا اولیائه ان اولیاؤه الا المتقون و لکن اکثرهم لا یعلمون! و ما کان صلاتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون!»(۳۴و۳۵/انفال)

و این آیات بعد از جنگ بدر نازل شد و این آیات این معنا را بیان می کند که از طرف کفار هیچ مانعی از نزول عذاب نیست ، تنها مانع آن وجود رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در بین ایشان است ، وقتی مانع بر طرف شود عذاب هم نازل می شود ، همچنان که بعد از خارج شدن آنجناب از بین مشرکین قریش خدای تعالی ایشان را در جنگ بدر به آن وضع عجیب از بین برد .

و کوتاه سخن آنکه مانع از فرستادن آیات ، تکذیب بود ، هم در امت های گذشته و هم در این امت ، چون مشرکین در خصیصه تکذیب مثل امت های گذشته بودند و مانع از فرستادن عذاب ، وجود رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بود، همینکه مقتضی عذاب از قبیل سوت زدن و کف زدن موجود شد و یکی از دو رکن مانع که عبارت بود از وجود رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در بین آنان برطرف گردید، دیگر نه مانعی برای فرستادن آیت و معجزه باقی ماند و نه مانعی برای فرستادن عذاب، چون بعد از تکذیب معجزه و به خاطر مقتضیات عذاب که همان سوت و کف زدن و امثال آن بود حجت بر آنان تمام گردید .

پس به طور خلاصه می گوییم مفاد آیه شریفه:« و ما منعنا ان نرسل بالایات ...!»(۵۹/اسری) یکی از دو احتمال است، یا این است که: مادامی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در بین ایشان است خدای تعالی از فرستادن معجزه امتناع می کند ، که در این فرض آیه شریفه با فرستادن آیت شق القمر و پیروزی بدر و تاخیر عذاب تا آن

جناب از میان آنان بیرون شود منافاتی نداشته و دلالتی بر امتناع از آن ندارد و چگونه ممکن است بر آن دلالت کند با اینکه خدای سبحان تصریح کرده به اینکه داستان بدر خود آیتی بوده و کشته شدن کفار در آن واقعه هم عذابی بوده است .

و یا این است که فرستادن آیت وقتی است که لغو نباشد و اگر لغو بود خدای تعالی از فرستادن آن امتناع می نمود و چون کفار مکه مجبول و سرشته بر تکذیب بودند ، لذا برای آنان آیت و معجزه نخواهد فرستاد ، که در این هم آیه شریفه با فرستادن معجزه و تاخیر عذاب کفار تا بعد از هجرت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم منافاتی ندارد ، چون در این فرض فرستادن آیت لغو نیست ، بلکه فایده احقاق حق و ابطال باطل دارد ، پس چه مانعی دارد که آیت شق القمر هم از آیات و معجزاتی باشد که خدا نازل کرده و فایده اش این باشد که کفار را به جرم تکذیبشان عذاب کند ، البته بعد از آنکه مانع عذاب بر طرف شده باشد ، یعنی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از میان آنان بیرون رفته باشد ، آن وقت ایشان را در جنگ بدر نابود کند .

و اما اینکه استدلال کردند به آیه:« قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا!» (۹۳/اسرا) بر اینکه هیچ معجزه ای به پیشنهاد مردم صورت نمی گیرد ، در پاسخ می گوییم: مفاد آیه شریفه این نیست که خدای سبحان نبوت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را به وسیله معجزه تایید نمی کند، چون مفاد آن این است که : بگو من از آنجا که یک بشر هستم که از ناحیه خدا فرستاده شده ام ، از ناحیه خود قدرتی بر آوردن معجزه ندارم .

چون اگر مفاد آن انکار معجزات از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم باشد انکار معجزه همه انبیاء هم خواهد بود ، زیرا همه انبیای بشری رسول بودند و حال آنکه قرآن کریم در ضمن نقل داستانهای انبیاء معجزاتی بسیار برای آنان اثبات کرده و از همه آن معجزات روشن تر خود این آیه خودش را رد می کند ، برای اینکه آیه شریفه یکی از آیات قرآن است که خود معجزه است و به بانگ بلند اعلام می کند اگر قبول ندارید یک آیه به مثل آن بیاورید ، پس چگونه ممکن است این آیه معجزه را انکار کند با اینکه خودش معجزه است؟ بلکه مفاد آیه این است که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بشری است فرستاده شده ، خودش از این جهت که بشر است قادر بر هیچ چیز نیست ، تا چه رسد به آوردن معجزه ، تنها امر به دست خدای سبحان است ، اگر بخواهد به دست او معجزه جاری می کند و اگر نخواهد نمی کند همچنان که در جای دیگر فرموده:

« و اقسموا بالله جهد ایمانهم لئن جاءتهم ایه لیؤمنن بها قل انما الایات عند الله و ما یشعرکم انها اذا جاءت لا یؤمنون!»(۱۰۹/انعام)

و نیز از قوم نوح حکایت کرده که گفتند:

« قالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین! قال انما یاتیکم به الله ان شاء !»(۳۲و۳۳/هود) و نیز فرموده:

« و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله !»(۳۸/رعد)

و آیات در این معنا بسیار است .

یکی دیگر از اعتراضاتی که به آیت شق القمر شده - به طوری که نقل شده - این است که اگر اینطور که می گویند قرص ماه دو نیم شده باشد باید تمام مردم دنیا دیده باشند و رصدبندان شرق و غرب عالم این حادثه را در رصدخانه خود ضبط کرده باشند ، چون این از عجیب ترین آیات آسمانی است و تاریخ تا آنجا که در دست است و همچنین کتب علمی هیئت و نجوم که از اوضاع آسمانی بحث می کند نظیری برای آن سراغ نمی دهد و قطعا اگر چنین حادثه ای رخ داده بود اهل بحث کمال دقت و اعتنا را در شنیدن و نقل آن بکار می زدند و می بینیم که نه در تاریخ از آن خبری هست و نه در کتب علمی اثری .

بعضی هم پاسخی از این اعتراض داده اند که خلاصه اش از نظر خواننده می گذرد ، گفته اند : اولا ممکن است مردم آن شب از این حادثه غفلت کرده باشند ، چه بسیار حوادث جوی و زمینی رخ می دهد که مردم از آن غافلند ، اینطور نیست که هر حادثه ای رخ دهد مردم بفهمند و آن را نزد خود محفوظ نگهداشته و سینه به سینه تا عصر ما باقی بماند .

و ثانیا سرزمین حجاز و اطراف آن از شهرهای عرب نشین و غیره رصد خانه ای نداشتند تا حوادث جوی را ضبط کنند ، رصدخانه هایی که در آن ایام بر فرض که بوده باشد در شرق در هند و در مغرب در روم و یونان و غیره بوده ، در حالی که تاریخ از وجود چنین رصدخانه هایی در این نواحی و در ایام وقوع حادثه هم خبر نداده و این جریان به طوری که در بعضی از روایات آمده در اوائل شب چهاردهم ذی الحجه سال ششم بعثت یعنی پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاده .

علاوه بر این بلاد مغرب که اعتنایی به اینگونه مسائل داشته اند(البته اگر در آن تاریخ چنین اعتنایی داشته بودند!) با مکه اختلاف افق داشته اند ، اختلاف زمانی زیادی که باعث می شد آن بلاد جریان را نبینند ، چون به طوری که در بعضی از روایات آمده قرص ماه در آن شب بدر بوده و در حوالی غروب خورشید و اوائل طلوع ماه اتفاق افتاده و میان انشقاق ماه و دوباره متصل شدن آن زمانی اندک فاصله شده است ، ممکن است مردم آن بلاد وقتی متوجه ماه شده اند که اتصال یافته بوده .

از این هم که بگذریم ، ملت های غیر مسلمان یعنی اهل کلیسا و بت خانه را در

امور دینی و مخصوصا حوادثی که به نفع اسلام باشد متهم و مغرض می دانیم.

اعتراض سومی که به مساله شق القمر شده این است که بعضی گفته اند : دو نیم شدن ماه به هیچ وجه ممکن نیست ، مگر وقتی که جاذبه میان دو نیمه آن از بین برود و اگر از بین برود دیگر ممکن نیست دوباره به هم بچسبند ، پس اگر انشقاقی اتفاق افتاده باشد باید تا أبد به همان صورت باقی بماند .

جواب از این اشکال این است که : قبول نداریم که چنین چیزی محال عقلی باشد ، بله ممکن است محال عادی یعنی خارق عادت باشد و این محال بودن عادی اگر مانع از التیام بعد از انشقاق باشد مانع از انشقاق بعد از التیام هم خواهد بود ، به این معنا که از همان اول انشقاق صورت نمی گرفت و حال آنکه انشقاق به حسب فرض صورت گرفته و در حقیقت اساس این اعتراض انکار هر امر خارق العاده است ، و گرنه کسی که خرق عادت را جایز و ممکن بداند ، چنین اعتراضی نمی کند.

(۱)

معنای شهاب

گفتاری در معنای شهاب

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۹۷

« . . . إِلا مَنْ خَطِف الخَْطفَهَ فَأَتْبَعَهُ شهَابٌ ثَاقِبٌ!»

« همانا ماییم که آسمان دنیا را با زینت ستارگان آراستیم !»

« تا هم زینت آن باشد و هم آسمان را از هر شیطان سرکشی حفظ کند!»

« تا شیطانها نتوانند به آنچه در سکان آسمان می گذرد گوش فرا دهند و اگر خواستند گوش دهند از هر طرف رانده شوند !»

« و در نتیجه از آسمان دور شوند و برای ایشان است عذابی واجب!»

« آری شیطانها نمی توانند به سخنان فرشتگان گوش فرا دهند مگر آنهایی که کلام ملائکه را بربایند که آنها نیز بلافاصله هدف شهاب ثاقب قرار می گیرند!»

(۱۰/ صافات)

مفسرین برای اینکه مساله استراق سمع شیطانها در آسمان را تصویر کنند و نیز تصویر کنند که چگونه در این هنگام به سوی شیطانها با شهاب ها تیراندازی می شود بر اساس ظواهر آیات و روایات که به ذهن می رسد توجیهاتی ذکر کرده اند که همه بر این اساس استوار است که آسمان عبارت است از : افلاکی که محیط به زمین هستند و جماعت هایی از ملائکه در آن افلاک منزل دارند و آن افلاک در و دیواری دارند که هیچ چیز نمی تواند وارد آن شود ، مگر چیزهایی که از خود آسمان باشد و اینکه در آسمان اول ، جماعتی از فرشتگان هستند که شهابها به دست گرفته و در کمین شیطانها نشسته اند که هر وقت نزدیک بیایند تا اخبار غیبی آسمان را استراق سمع کنند ، با آن شهابها به سوی آنها تیراندازی کنند و دورشان سازند و این معانی همه از ظاهر آیات و اخبار ابتداء به ذهن می رسد .

و لیکن امروز بطلان این حرفها به خوبی روشن شده و عیان گشته و در نتیجه بطلان همه آن وجوهی هم که در تفسیر شهاب ذکر کرده اند - که وجوه بسیار زیادی هم هستند - و در تفاسیر مفصل و طولانی از قبیل تفسیر کبیر فخر رازی و روح المعانی

آلوسی و غیر آن دو نقل شده ، باطل می شود .

ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمانها دارد نبوده باشد و آن توجیه به احتمال ما - و خدا داناتر است - این است که : این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می شود ، از باب مثالهایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده ، تا آنچه خارج از حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد ، همچنان که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرموده:« و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون!» (۴۳/عنکبوت) و اینگونه مثلها در کلام خدای تعالی بسیار است ، از قبیل عرش ، کرسی ، لوح و کتاب!

بنا بر این اساس ، مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند ، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی تر از افق عالم ملك و محسوس دارد ، همان طور که آسمان محسوس ما با اجرامی که در آن هست عالی تر و بلندتر از زمین ماست .

و مراد از نزدیک شدن شیطانها به آسمان و استراق سمع و به دنبالش هدف شهابها قرار گرفتن، این است که : شیطانها می خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر درآورند و ملائکه هم ایشان را با نوری از ملکوت که شیطانها تاب تحمل آن را ندارند ، دور می سازند .

و یا مراد این است که : شیطانها خود را به حق نزدیک می کنند ، تا آن را با تلبیس ها و نیرنگهای خود به صورت باطل جلوه دهند و یا باطل را با تلبیس و نیرنگ به صورت حق درآورند و ملائکه رشته های ایشان را پنبه می کنند و حق صریح را هویدا می سازند ، تا همه به تلبیس آنها پی برده ، حق را حق ببینند و باطل را باطل!

و این که خدای سبحان داستان استراق سمع شیاطین و هدف شهاب قرار گرفتنشان را دنبال سوگند به ملائکه وحی و حافظان آن از مداخله شیطانها ذکر کرده ، تا اندازه ای گفتار ما را تایید می کند - و خدا داناتر است!

(۱)

بحثی در سوگندهای قرآن

گفتاری پیرامون سوگند یاد کردن خدای تعالی در قرآن

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۱۸۶

«بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ!»

« وَ الْمُرْسلَتِ عُرْفاً! فَالْعَصِفَتِ عَصفاً! وَ النَّشِرَاتِ نَشراً ! فَالْفَرقَتِ فَرْقاً ! فَالْمُلْقِيَتِ ذِكْراً! عُذْراً أَوْ نُذْراً! إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَقِعٌ!»

« به نام خدای رحمان و رحیم!»

« قسم به رسولانی که از پی هم(بر خیر و سعادت خلق) فرستاده شدند!»

« قسم به فرشتگانی که به سرعت تندباد به انجام حکم حق می شتابند!»

« قسم به آنان که(وحی حق و شرع الهی را) نیکو نشر می دهند!»

« و به آنانکه (بین حق و باطل را) کاملا جدا می کنند!»

« و به آنانکه ذکر(خدا و کتاب الهی) را به انبیا وحی می کنند!»

« تا عذر نیکان و بیم و تهدید کافران بدان شود!»

« قسم به همه اینان که آنچه(از ثواب و عقاب آخرت) به شما وعده دادند البته واقع خواهد شد!» (۱تا ۷/مرسلات)

یکی از لطائف فن بیان در این آیات شش گانه این است که علاوه بر اینکه سوگند در آن خبری را که در جواب است تاکید می کند ، متضمن حجت بر مضمون جواب نیز هست و می فهماند به چه دلیل جزای موعود واقع شدنی است ، به این دلیل که تدبیر ربوبی که سوگندها بدان اشاره دارد ، یعنی ارسال مرسلات و عاصفات ، نشر صحف ، فرق و جداسازی حق از باطل و القاء مرسلات ذکر را بر پیامبر ، تدبیری است که جز با وجود تکلیف الهی تصور صحیح ندارد و تکلیف هم جز با حتمی بودن روز جزا، روزی که مکلفین عاصی و مطیع به جزای خود برسند تمام نمی شود .

پس سوگندی که خدای تعالی یاد کرده سوگند تدبیر او است ، تا هم وقوع

جزای موعود را تاکید کند و هم حجتی باشد بر وقوع آن جزا ، گویا فرموده: من به این حجت سوگند می خورم که مدلولش واقع خواهد شد!

و خواننده عزیز اگر در آیاتی که خدای تعالی در آنها سوگند یاد کرده دقت بفرماید ، خواهد دید که خود آن سوگندها حجت و برهانی است که بر حقانیت جواب قسم دلالت می کند، نظیر سوگندی که در مورد رزق خورده و فرموده:

« فو رب السماء و الأرض انه لحق!»(۲۳/ذاریات)

که در عین اینکه سوگند خورده بر حقیت رزق ، دلیل آن را هم بیان کرده و آن این است که خدای تعالی رب و مدبر آسمان و زمین است و مبدأ رزق مرزوقین هم همان تدبیر الهی است .

و سوگندی که در مورد مستی کفار یاد کرده می فرماید:

« لعمرک انهم لفی سکرتهم یعمهون!»(۷۲/حجر)

در عین سوگند بر گمراهی و کوری آنان دلیل آن را هم بیان کرده و آن جان پیامبر است ، که جانی طاهر و به عصمت خدایی مصون از هر نقص است و معلوم است که مخالف چنین پیامبری معصوم ، در مستی و سرگردانی بسر می برد و سوگندی که در رستگاری نفوس الهی و خسران نفوس آلوده یاد کرده ، می فرماید:

« و الشمس و ضحیها ... و نفس و ما سویها!

فالهمها فجورها و تقویها!

قد افلح من زکیها!

و قد خاب من دسیها!»(۱تا۱۰/شمس)

که در عین اینکه سوگند یاد کرده دلیلش را هم آورده ، می فرماید : نظامی که در خورشید و ماه و شب و روز جریان دارد و منتهی شده به پیدایش نفسی که فجور و تقوایش به او الهام شده ، خود دلیل است بر رستگاری کسی که نفس را تزکیه کند و خسران کسی که آن را آلوده سازد .

این چند آیه را به عنوان نمونه آوردیم ، سایر سوگندها هم که در کلام خدای تعالی آمده همین حال را دارد ، هر چند که همه آنها به روشنی این چند سوگند نیست و نیازمند دقت نظر بیشتری است نظیر این سوگند که می فرماید:

« و التین و الزیتون و طور سینین !»(۱و۲/تین)

که خواننده باید در آن تدبر کند!

(۱)

مفهوم روح در قرآن

گفتاری در معنای:روح در قرآن

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۲۳۷

« يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَئكَهُ صفًّا لا يَتَكلَّمُونَ إِلا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صوَاباً !»

« روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده و به نظم برخیزند و هیچ کس سخن نگوید جز آن کس که خدای مهربانش اذن دهد و او سخن به صواب گوید!» (۳۸/ نبأ)

در قرآن کریم کلمه روح - که متبادر از آن مبدأ حیات است - مکرر آمده و آن را منحصر در انسان و یا انسان و حیوان به تنهایی ندانسته ، بلکه در مورد غیر این دو طایفه نیز اثبات کرده، مثلا در آیه:

« فارسلنا الیها روحنا !»(۱۷/مریم) و در آیه:

« و کذلک أوحینا الیک روحا من امرنا!»(۵۲/شوری)

و در آیاتی دیگر در غیر مورد انسان و حیوان استعمال کرده پس معلوم می شود روح یک مصداق در انسان دارد و مصداقی دیگر در غیر انسان .

در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته ای است که در آیه:

« یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی !»(۸۵/اسرا)

است ، که می بینیم آن را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده و در معرفیش فرموده : روح از امر خداست ، آنگاه امر خدا را در جای دیگر معرفی کرده که:

« انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون!

فسبحان الذی بیده ملکوت کل شی ء!»(۸۲/یس)

و فرموده که امر او همان کلمه و فرمان ایجاد است ، که عبارت است از هستی اما نه از این جهت که(هستی فلان چیز) و مستند به فلان علل ظاهری است ، بلکه از

این جهت که منتسب به خدای تعالی است و قیامش به اوست .

و به این عنایت است که مسیح علیه السلام را به خاطر اینکه از غیر طرق عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده کلمه او و روحی از او معرفی نموده ، فرموده:

« و کلمته القیها الی مریم و روح منه !»(۱۷۱/نسا)

و قریب به همین عنایت است آیه زیر که می فرماید:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!»

(۵۹/ال عمران)

چون در این آیه داستان عیسی را تشبیه کرده به داستان پیدایش آدم .

و خدای تعالی هر چند این کلمه را در اغلب موارد کلامش با اضافه و قید ذکر کرده ، مثلا فرموده:

« و نفخت فیه من روحی!»(۷۲/ص) و یا فرمود:

« و نفخ فیه من روحه!»(۹/سجده) و یا فرموده:

« فارسلنا الیها روحنا!»(۱۷/مریم) و یا فرموده:

« و روح منه!»(۱۷۱/نسا) و یا فرموده:

« و ایدناه بروح القدس!» (۸۷/بقره)

و آیاتی دیگر(که در آنها تعبیر کرده به روحم ، روح خود ، روحمان ، روحی از او ، روح القدس و غیره.)

لیکن در بعضی از موارد هم بدون قید ذکر کرده ، مثلا فرموده:

« تنزل الملئکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر !»(۴/قدر)

که از ظاهر آن بر می آید روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه است .

و نظیر این آیه به وجهی آیه زیر است که می فرماید:

« تعرج الملئكه و الروح اليه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنه!»(۴/معارج)

و اما روحی که متعلق به انسان می شود از آن تعبیر کرده به:« من روحی - از روح خودم!» و یا:« من روحه - از روح خودش!» و در این تعبیر کلمه «من» را آورده که بر مبدئیت دلالت دارد و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به« نفخ» کرده و از روحی که مخصوص به مؤمنینش کرده به مثل آیه:« و ایدهم بروح منه!» (۲۲/مجادله) و یا تعبیر نموده و در آن حرف باء را بکار برده که بر سببیت دلالت دارد و روح را تایید و تقویت خوانده و از روحی که خاص انبیائش کرده به مثل جمله:« و ایدناه بروح القدس!»(۸۷/بقره) تعبیر نموده ، روح را به کلمه قدس اضافه نموده که به معنای نزاهت و طهارت است و این را هم تایید انبیاء خوانده .

و اگر آیه سوره قدر را ضـمیمه این آیات کنیم معلوم می شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است دارد .

و همچنین روحی که متعلـق به ملائکه است ، از افـاضه روح به اذن خـداست و اگر در مورد روح ملـک تعـبیر به تاییـد و نفخ نفرموده و در مورد انسان این دو تعبیر را آورده ، در مورد ملائکه فرموده:« فارسلنا الیها روحنا!»(۱۷/مریم)و یا فرموده:« قل نزله روح القدس!»(۱۰۲/نحل) و یا فرموده:« نزل به الروح الامین!»(۱۹۳/شعرا) برای این بود که ملائکه با همه اختلافی که در مراتب قرب و بعد از خدای تعالی دارند ، روح محضـند و اگر احیانا به صورت جسمی به چشم اشخاصی در می آیند تمثلی است که به خود می گیرند ، نه اینکه به راستی جسم و سر و پایی داشـته باشـند ، همچنان که می بینیم در داسـتان مریم علیهاالسلام می فرماید:« فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا !»(۱۷/مریم) و ما در المیزان در ذیل همین آیه بحثی در باره تمثیل داریم .

به خلاـف انسـان که روح محض نیست بلکه موجـودی است مرکب از جسـمی مرده و روحی زنـده ، پس در مورد او مناسـب همان است که تعبیر به نفخ(دمیدن) بکند، همچنان که در مورد آدم فرمود:

« فاذا سویته و نفخت فیه من روحی...!»(۷۲/ص)

و همـانطور که اختلاـف روح در خلقت فرشـته و انسـان بـاعث شـد تعبیر مختلف شود و در مورد فرشـته به نفـخ تعبیر نیـاورد ، همچنین اختلاـفی که در اثر روح یعنی حیـات هست که از نظر شـرافت مراتب مختلفی دارد ، بـاعث شـده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود ، یکجا تعبیر به نفـخ کند و جای دیگر تعبیر به تایید نماید ، و روح را دارای مراتب مختلفی از نظر اختلاف اثرش بداند .

آری یک روح است که در آدمیان نفخ می شود ، و در باره اش می فرماید:

« و نفخت فیه من روحی!»(۷۲/ص)

و روحی دیگر به نام روح تایید کننده است که خاص مؤمن است و در باره اش فرموده:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه!»(۲۲/مجادله)

که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شریف تر و قوی تر از روحی است که در همه انسانهای زنده است ، به شهادت اینکه در آیه زیر که در معنای آیه سوره مجادله است می فرماید:

« أو من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی

الظلمات لیس بخارج منها!»(۱۲۲/انعام)

ملاحظه می کنید که در این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته ، و کافر را با اینکه جان دارد مرده و فاقد آن نور می داند ، پس معلوم می شود مؤمن روحی دارد که کافر آن را ندارد و روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست .

از اینجا معلوم می شود روح مراتب مختلفی دارد ، یک مرحله از روح آن مرحله ای است که در گیاهان سبز هست و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می دهد و آیات داله بر اینکه زمین مرده بود و ما آن را زنده کردیم در باره این روح سخن می گوید .

مرحله ای دیگر از روح آن روحی است که به وسیله آن انبیا تایید می شوند ، و جمله:« و ایدناه بروح القدس!»(۸۷/بقره) از آن خبر می دهد و سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه این روح شریف تر است و مرتبه ای عالی تر از روح انسان دارد .

و اما آیه:

« یلقی الروح من أمره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق!» (۱۵/غافر)و آیه:

« و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا!»(۵۲/شوری)

هم می تواند با روح ایمان تطبیق شود و هم با روح القدس - و خدا داناتر است!

این را هم یادآوری کنیم که ما در تفسیر هر یک از این آیات کریمه در المیزان، مطالبی در باره روح گذراندیم که به درد اینجا می خورد.

(۱)

بحثی در شفا و رحمت بودن قرآن

مفهوم شفا و رحمت بودن قرآن

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۲۸۰

« وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لا يَزِيدُ الظلِمِينَ إِلا خَساراً !»

« و ما آنچه از قرآن فرستیم شفای دل و رحمت الهی بر اهل ایمان است ، لیکن کافران را به جز زیان چیزی نخواهد افزود!» (۸۲/ اسری)

اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتما مسبوق به مرضی باشد ، خود افاده می کند که دلهای بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد ، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیه ای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دو پا و مستقیم در می آورد و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می شدند ، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه ای است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو ، چه از اصول معارف و چه از پایه های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از او سر می زند که با آن ملکات مناسب است .

این را گفتیم تا کاملا روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد و همانطور که اختلال در نظام جسمی او باعث می شود که دچار مرضهائی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می شود به مرضهای روحی مبتلا شود و همانطور که برای مرضهای جسمیش دوائی است برای مرضهای روحیش نیز دوائی است.

همچنانکه خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می کند که

در دلهاشان مرض دارند و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می باشند و می فرماید:

« لئن لم ینته المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینه لنغرینک بهم!» (۶۰/احزاب)و نیز می فرماید:

« و لیقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ما ذا اراد الله بهذا مثلا !» (۲۶/بقره)

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعا چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می سازد ، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می سازد و هم با ایمان(البته با نازل ترین درجه ایمان،) منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می شود ، و خدای تعالی در این باره فرموده:

« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون!» (۱۰۶/یوسف)و نیز فرموده :

« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما !» (۶۵/نسا)

و قرآن کریم با حجت های قاطع و براهین ساطع خود ، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می شود از بین برده با مواعظ شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت انگیز و مثلهای دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش ، با تمامی آفات و عاهات دلها مبارزه نموده همه را ریشه کن می سازد ، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است .

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده - با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می شود - دلیلش این است که قرآن دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می سازد و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می نماید و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت های زشت و صفات نکوهیده می سازد .

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می کند و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می سازد و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می گرداند ، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می سازد و از آن جهت رحمت است که هیات سعادت به دل مؤمن داده ، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می کند .

پس قرآن کریم ، هم شفا است برای دلها و هم رحمت ، همچنان که هدایت و

رحمت برای نفوس در معرض ضـلالت است ، این را بـدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن رحمت بر شـفا در جمله:« ما هـو شـفاء و رحمه للمؤمنین!» (۸۲/اسـری)روشن شـود ، پس این جمله نظیر آیه:« هـدی و رحمه لقـوم یؤمنون!» (۵۲/اعراف) و جمله:« و مغفره و رحمه!»(۹۶/نسا) است .

و بنا بر آنچه گـذشت معنای آیه این است که ما چیزی بر تو نازل می کنیم که مرضـهای قلبها را از بین برده و حالت صـحت و استقامت اصلیش را به آن باز می گرداند ، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می سازد .

« و لا یزید الظالمین الا خسارا !»(۸۲/اسری)

سیـاق آیـات دلالـت بر ایـن می کنـد که مراد از این جمله ، بیـان اثری است که قرآن در غیر مـؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد ، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضـی از مفسرین کفار غیر مشرکین .

و اگر حکم مزیـد خسـران را معلق به وصف ظلم کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشـد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد ، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند .

کلمه : خسار به معنای ضـرر دادن از اصل سـرمایه است ، کفار مانند همه افراد یک سـرمایه اصـلی داشـتند و آن دین فطریشان بود که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است ، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سـرمایه اصلی کاسـتند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند ، همین قرآن خسران ایشان را دو چنـدان نمـوده و نقصـی روی نقص قبلیشـان اضـافه می کنـد ، البتـه ایـن در صـورتی اسـت کـه از آن فطرت اصـلی چیزی در دلهایشان مانـده باشد و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت و لذا به جای اینکه بفرماید: در سـتمگران خسـران را زیادتر می کنـد فرمود: در ظالمان اثری جز خسـران نـدارد! یعنی در آن کس که از فطرت اصـلیش چیزی نمانـده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می کند .

از اینجـا است که به خوبی روشن می شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صـحت و اسـتقامت مؤمنین می افزایـد و سعادتی بر سـعادت و اسـتقامتی بر اسـتقامتشان اضافه می کنـد و اگر در کافران هم چیزی زیاد کنـد آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود!

(۱)

مفهوم صراط در قرآن

بحثی درموضوع:صراط

١- الميزان ج : ١٣ ص : ٢٥٢

« اهْدِنَا الصرَط الْمُستَقِيمَ!»

« صِرَط الَّذِينَ أَنْعَمْت عَلَيْهِمْ غَيرِ الْمَغْضوبِ عَلَيْهِمْ وَ لا الضالِّينَ!»

« ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما!»

« صراط آنان که برایشان انعام فرمودی نه آنان که برایشان غضب کردی و نه گمراهان!» (۶ و ۷ /فاتحه)

صراط، در لغت به معنای طریق و سبیل نزدیک بهمند، اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن کریم، باید بدانیم که خدای تعالی صراط را به وصف استقامت توصیف کرده و آنگاه بیان کرده که این صراط مستقیم را کسانی می پیمایند که خدا بر آنان انعام فرموده است.

صراطی که چنین وصفی و چنین شانی دارد، مورد درخواست عبادت کار، قرار گرفته و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده، به عبارت دیگر، بنده عبادت کار از خدایش درخواست می کند که عبادت خالصش در چنین صراطی قرار گیرد!

توضیح و تفسیر آیه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است:

مقدمه اول: این که خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده، که از آن راه بسوی پروردگارشان سیر می کنند و در خصوص انسان فرموده:« یا ایها الانسان، انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه - هان ای آدمی، بدرستی که تو بسوی پروردگارت تلاش می کنی و این تلاش تو - چه کفر باشد و چه ایمان - بالاخره به دیدار او منتهی می شود!» (۶/انشقاق)

و در باره عموم موجودات فرموده:« و الیه المصیر - بازگشت بسوی او

است!»(۱۸/مائـده) و نیز فرموده: « الا الی الله تصـیر الامور - آگاه باش که همه امور بسوی او برمی گردد!»(۵۳/شوری) و آیاتی دیگر که به وضوح دلالت دارند بر این که تمامی موجودات راهی برای خود دارند و همه راههاشان بسوی او منتهی می شود!

مقـدمه دوم: این که از کلام خدای تعالی بر می آید که سبیل نامبرده یکی نیست و همه سبیلها و راهها یک جور و دارای یک صفت نیستند، بلکه همه آنها از یک نظر به دو قسم تقسیم می شوند و آن این آیه شریفه است که فرموده:« ا لم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبـدوا الشیطان انه لکم عـدو مبین؟ و أن اعبـدونی هـذا صـراط مسـتقیم- ای بنی آدم آیا با تو عهـد نکردم که شیطانرا نپرستی که او تو را دشمنی آشکار است؟ و این که مرا بپرستی که این است صراط مستقیم!» (۶۰و۶۱/یس)

پس معلوم می شود در مقابل صـراط مسـتقیم راه دیگری هست، همچنان که این معنا از آیه:« فانی قریب، اجیب دعوه الداع اذا دعـان، فلیسـتجیبوا لی و لیؤمنـوا بی لعلهـم یرشـدون - من نزدیکم و دعـای خواننـده خـود را در صـورتی که واقعـا مرا بخـواند مستجاب می کنم پس بایـد مرا اجابت کنند و بمن ایمان آورند، باشد که رشد یابند!» (۱۸۶/بقره) استفاده می شود، چون می فهماند بعضی غیر خدا را می خوانند و غیر خدا را اجابت نموده، به غیر او ایمان می آورند.

همچنین از آیه: « ادعونی اسـتجب لکم، ان الذین یسـتکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین - مرا بخوانید تا اجابت کنم، کسـانی که از عبـادت من سـرپیچی می کننـد، بزودی بـا خواری و ذلت بجهنم در می آینـد!» (۶۰/غافر) که می فهمانـد راه او نزدیـک ترین راه است و آن راه عبـارتست از عبادت و دعای او، آنگاه در مقابل، راه غیر خـدا را دور معرفی کرده و فرموده:« اولئک ینادون من مکان بعید — آنان را از نقطه ای دور صدا می زنند،»(۴۴/فصلت) که می رساند غایت و هدف نهائی کسانی که ایمان به خدا ندارند و مسیر و سبیل ایمان را نمی پیمایند، غایتی است دور !

تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است: یکی دور، یکی نزدیک، راه نزدیک راه مؤمنین، راه دور راه غیر ایشان است، هر دو راه هم به حکم آیه ۶ سوره انشقاق راه خدا است!

مقـدمه سوم: این که علاوه بر تقسیم قبلی، که راه خـدا را به دو قسم دور و نزدیک تقسیم می کرد، تقسیم دیگری است که یک راه را بسوی بلنـدی و راهی دیگر را بسوی پستی منتهی می دانـد، یک جا می فرمایـد:« ان الذین کذبوا بایاتنا و اسـتکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء — کسانی که آیات ما را تکذیب کرده و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند،

دربهای آسمان برویشان باز نمی شود!»(۴۰/اعراف) معلوم می شود آنهائی که چنین نیستند، دربهای آسمان برویشان باز می شود، چون اگر هیچکس بسوی آسمان بالا نمی رفت و درب های آسمان را نمی کوبید، برای درب معنائی نبود!

در جائی دیگر می فرماید:« و من یحلل علیه غضبی فقد هوی – کسی که غضب من بر او احاطه کند، او بسوی پستی سقوط می کند!»(۸۱/طه)

و در جائی دیگر می فرماید:« و من یتبدل الکفر بالایمان، فقد ضل سواء السبیل – کسی که ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده است!» (۱۰۸/بقره)که می رساند دسته سومی هستند که نه راهشان بسوی بالا است و نه بسوی سقوط، بلکه اصلا راه را گم کرده دچار حیرت شده اند، آنها که راهشان بسوی بالا است، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند و از عبادت او استکبار نمی کنند، بعضی دیگر راهشان بسوی پستی منتهی می شود و آنها کسانی هستند که به ایشان غضب شده، بعضی دیگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده اند، آنان « ضالین» اند.

ای بسا که آیه مورد بحث به این سه طائفه اشاره کند: « الذین انعمت علیهم،» طائفه اول، « مغضوب علیهم،» طائفه دوم و « ضالین» طائفه سوم باشند!

پر واضح است که صراط مستقیم آن دو طریق دیگر، یعنی طریق « مغضوب علیهم» و طریق « ضالین» نیست، پس قهرا همان طائفه اول، یعنی مؤمنین خواهد بود که از آیات خدا استکبار نمی ورزند!

مقدمه چهارم: این که از آیه:« یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین أوتوا العلم درجات - خداوند کسانی را که ایمان آورده اند بلند می کند و کسانی را که علم داده شده اند، به درجاتی بالا می برد!»(۱۱/مجادله) بر می آید که همین طریق اول نیز تقسیم هائی دارد، و یک طریق نیست و کسی که با ایمان بخدا براه اول یعنی سبیل مؤمنین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد، که اگر آن بقیه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقیم می شود.

توضیح این که اولا باید دانست که هر ضلالتی شرک است، همچنان که عکسش نیز چنین است، یعنی هر شرکی ضلالت است، به شهادت آیه:« و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل - و کسی که کفر را با ایمان عوض کند راه میانه را گم کرده است!» (۱۰۸/بقره) و آیه:« ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم و لقد اضل منکم جبلا کثیرا - و شیطان را نپرستید که دشمن آشکار شما است، بلکه مرا بپرستید، که این است صراط مستقیم، در حالیکه او جمع کثیری از شما را گمراه کرده...!»(۶۰تا۶۲/یس) که آیه اولی کفر را ضلالت و دومی ضلالت را کفر و شرک می

داند و قرآن شرک را ظلم و ظلم را شرک می داند، از شیطان حکایت می کند که بعد از همه اضلالهایش و خیانت هایش، در قیامت می گوید:« انی کفرت بما اشرکتمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم - من به انچه شما می کردید و مرا شریک جرم می ساختید، کفر می ورزم و بیزارم، برای این که ستمگران عذابی دردناک دارند!»(۲۲/ابراهیم) و در این کلام خود شرک را ظلم دانسته و در آیه:« الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون – کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را آمیخته با ظلم نکردند ایشان امنیت دارند و راه را یافته اند!»(۸۲/انعام) ظلم را شرک و نقطه مقابل ایمان شمرده است، چون اهتداء و ایمنی از ضلالت و یا عذاب را که اثر ضلالت است مترتب برداشتن صفت ایمان و زایل گشتن صفت ظلم کرده است.

کوتاه سخن آن که ضلالت و شرک و ظلم در خارج یک مصداق دارند و آنجا هم که گفته ایم: هر یک از این سه معرف دیگری است و یا بوسیله دیگری معرفی می شود، منظورمان مصداق است، نه مفهوم! چون پر واضح است که مفهوم ضلالت غیر ظلم و شرک و از ظلم غیر از آن دوی دیگر و از شرک هم باز غیر آن دو تای دیگر است.

حال که این معنی را دانستی معلوم شد که: صراط مستقیم که صراط غیر گمراهان است، صراطی است که بهیچ وجه شرک و ظلم در آن راه ندارد، همچنان که ضلالتی در آن راه نمی یابد، نه ضلالت در باطن و قلب، از قبیل کفر و خاطرات ناشایست، که خدا از آن راضی نیست و نه در ظاهر اعضاء و ارکان بدن، چون معصیت و یا قصور در اطاعت، که هیچ یک از اینها در آن صراط یافت نمی شود، این همانا حق توحید علمی و عملی است و توحید هم همین دو مرحله را دارد، دیگر شق سومی برایش نیست و بفرموده قرآن « بعد از حق غیر از ضلالت چه می تواند باشد؟»(۳۲/یونس)

آیه۸۲ سوره انعام که چند سطر قبل گذشت، نیز بر همین معنا منطبق است، که در آن امنیت در طریق را اثبات نموده، به اهتداء تام و تمام وعده می دهد. البته این که گفتیم وعده می دهد، بر اساس آن نظریه ادبی است که می گویند اسم فاعل حقیقت در آینده است(دقت بفرمائید!) این یک صفت بود از صفات صراط مستقیم!

مقدمه پنجم: این که اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا، دارای ثبات قدم بتمام معنا هستند، هم در فعل و هم در قول، هم در ظاهر و هم در باطن، ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند، در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می کنند، چنانچه نخست در باره آنها فرمود:« و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا - کسی که خدا و رسول را اطاعت کند، چنین کسانی با آنان هستند که خدا بر ایشان انعام کرده، از انبیاء

و صدیقین و شهدا و صالحان، که اینان نیکو رفقائی هستند!»(۶۹/نسا) و سپس این ایمان و اطاعت را چنین توصیف کرده:« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما و لو انا کتبنا علیهم: ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم و لو انهم فعلوا ما یوعظون به لکان خیرا لهم و اشد تثبیتا - نه به پروردگارت سوگند، ایمان واقعی نمی آورند، مگر وقتی که تو را حاکم بر خود بدانند و در اختلافاتی که میانه خودشان رخ می دهد بهر چه تو حکم کنی راضی باشند و احساس ناراحتی نکنند و صرفا تسلیم بوده باشند، بحدی که اگر ما واجب کنیم که خود را بکشید یا از شهر و دیارتان بیرون شوید، بیرون شوند، ولی جز عده کمی از ایشان اینطور نیستند و حال آنکه اگر اینطور باشند و به اندرزها عمل کنند، برای خودشان بهتر و در استواریشان مؤثرتر است!»(۶۵و۶۶/نسا) تازه مؤمنینی را که چنین ثبات قدمی دارند، پائین تر از اصحاب صراط مستقیم دانسته، وصف آنان را با آنهمه فضیلت که برایشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقیم دانسته، چون در آیه ۶۸ سوره نساء فرموده:« این مؤمنین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده،» یعنی اصحاب صراط مستقیم، و نفرموده: « از ایشانند،» و نیز فرموده:« با آنان رفیقند،» و نفرموده:« یکی از ایشانند،» پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، یعنی « الذین انعم الله علیهم !» مقامی عالی تر از مؤمنین دارند!

نظیر آیه ۶۸ سوره نساء، در این که مؤمنین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته، بلکه پائین تر از ایشان می شمارد، آیه:« و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم...!»(۱۹/حدید) می باشد، چون در این آیه مؤمنین را ملحق به صدیقین و شهداء کرده، با این که جزو آنان نیستند، بعنوان پاداش، اجر و نور آنان را به ایشان داده و فرموده:« و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارشان صدیق و شهید محسوب می شوند، و نور و اجر ایشان را دارند!»

پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤمنین خالص دارند، حتی مؤمنینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم بکلی خالص است.

پس تدبر و دقت در این آیات برای آدمی یقین می آورد به این که: مؤمنین با این که چنین فضائلی را دارا هستند، مع ذلک در فضیلت کامل نیستند و هنوز ظرفیت آنرا دارند که خود را به« الذین انعم الله علیهم!» برسانند، و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند و به درجه آنان برسند و بعید نیست که این بقیه، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه:« یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم

درجات - خداوند آن هائی را که از شما ایمان آورده اند و آنان که علم به ایشان داده شده، به درجاتی بالا- می برد!»(۱۱/مجادله) دارندگان علم را از مؤمنین بالاتر دانسته، معلوم می شود: برتری « الذین انعم الله علیهم!» از مؤمنین، بداشتن همان علمی است که خدا به آنان داده، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند، پس اصحاب صراط مستقیم که« انعم الله علیهم!» بخاطر داشتن نعمتی که خدا به ایشان داده (یعنی نعمت علمی مخصوص) قدر و منزلت بالاتری دارند و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاترند، این هم یک صفت و امتیاز در اصحاب صراط مستقیم!

مقدمه ششم: این که خدای تعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده و آنها را صراط و سبیل های خود خوانده، با این تفاوت که بجز یک صراط مستقیم بخود نسبت نداده، ولی سبیل های چندی را بخود نسبت داده، پس معلوم می شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم بر قرار است، مثلا در باره سبیل فرموده:« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا - وکسانی که در راه ما جهاد کنند، ما بسوی سبیل های خود هدایتشان می کنیم!» (۶۹/عنکبوت) ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده، آن را یکی دانسته است.

از طرف دیگر جز در آیه مورد بحث که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده، در هیچ مورد صراط مستقیم را به کسی از خلایق نسبت نداده، بخلاف سبیل، که آنرا در چند جا به چند طائفه از خلقش نسبت داده، یکجا آنرا به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نسبت داده و فرموده:« قل هذه سبیلی، ادعوا الی الله علی بصیره - بگو این سبیل من است، که مردم را با بصیرت بسوی خدا دعوت کنم!» (۱۰۸/یوسف)جای دیگر آن را به توبه کاران نسبت داده و فرموده: « سبیل من اناب الی - راه آن کس که به درگاه من رجوع کند!» (۱۵/لقمان) و در سوره نساء آیه ۱۱۵ آن را به مؤمنین نسبت داده و فرموده:« سبیل المؤمنین!»

از این جا معلوم می شود که سبیل غیر از صراط مستقیم است، چون سبیل متعدد است و به اختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف می شود، بخلاف صراط مستقیم، که یکی است، که در مثل بزرگراهی است که همه راههای فرعی بدان منتهی می شود، همچنان که آیه:« قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین، یهدی به الله من اتبع رضوانه، سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم - از ناحیه خدا بسوی شما نوری و کتابی روشن آمد، که خدا بوسیله آن هر کس که در پی خوشنودی او باشد به سبیل های سلامت راه نمائی نموده و باذن خود از ظلمت ها بسوی نور بیرون می کند و بسوی صراط مستقیمشان هدایت می فرماید!»(۱۵و۱۶/مائده) به آن اشاره

دارد، چون سبیل را متعدد و بسیار قلمداد نموده، صراط را واحد دانسته است، حال یا این است که صراط مستقیم همه آن سبیل ها است و یا این است که آن سبیل ها همانطور که گفتیم راه های فرعی است، که بعد از اتصالشان به یکدیگر بصورت صراط مستقیم و شاه راه در می آیند.

مقدمه هفتم: این که از آیه شریفه:« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون - بیشترشان بخدا ایمان نمی آورند، مگر توأم با شرک!»(۱۰۶/یوسف) برمی آید که یک مرحله از شرک (که همان ضلالت باشد،) با ایمان (که عبارت است از یکی از سبیل ها،) جمع می شود، این خود فرق دیگری میان سبیل و صراط است، که سبیل با شرک جمع می شود، ولی صراط مستقیم با ضلالت و شرک جمع نمی شود، همچنان که در آیات مورد بحث هم در معرفی صراط مستقیم فرمود:« و لا الضالین!»

دقت در آیات نامبرده در بالا بدست می دهد که: هر یک از سبیل ها با مقداری نقص و یا حد اقل با امتیازی جمع می شود، بخلاف صراط مستقیم، که نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقیم زید از صراط مستقیم عمرو امتیاز دارد، بلکه هر دو صراط مستقیم است، بخلاف سبیل ها، که هر یک مصداقی از صراط مستقیم است و لکن با امتیازی که بواسطه آن از سبیل های دیگر ممتاز می شود و غیر او می گردد، اما صراط مستقیمی که در ضمن این است، عین صراط مستقیمی است که در ضمن سبیل دیگر است، خلاصه صراط مستقیم با هر یک از سبیل ها متحد است!

همچنان که از بعضی آیات نامبرده و غیر نامبرده از قبیل آیه:« و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم!»(۶۱/یس) و آیه « قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم، دینا قیما مله ابراهیم حنیفا - بگو بدرستی پروردگار من، مرا بسوی صراط مستقیم که دینی است قیم و ملت حنیف ابراهیم، هدایت فرموده!»(۱۶۱/انعام) نیز این معنا استفاده می شود.

چون هم عبادت را صراط مستقیم خوانده و هم دین را، با این که این دو عنوان بین همه سبیل ها مشترک هستند، پس می توان گفت مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا، مثل روح است نسبت به بدن، همانطور که بدن یک انسان در زندگیش اطوار مختلفی دارد و در هر یک از آن احوال و اطوار غیر آن انسان در طور دیگر است، مثلا- انسان در حال جنین غیر همان انسان در حال طفولیت و بلوغ و جوانی و کهولت و سالخوردگی و فرتوتی است، ولی در عین حال روح او همان روح است و در همه آن اطوار یکی است و با بدن او همه جا متحد است.

و نیز بدن او ممکن است به احوالی مبتلا شود، که بر خلاف میل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد و اقتضای آنرا نداشته باشد، بخلاف روح که

هیچوقت معرض این اطوار قرار نمی گیرد، چون او مفطور بفطرت خدا است، که بحکم:« لا- تبدیل لخلق الله!»(۳۰/روم) فطریاتش دگرگون نمی شود و با این که روح و بدن از این دو جهت با هم فرق دارند، در عین حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است و انسانی که فرض کردیم مجموع روح و بدن است.

همچنین سبیل بسوی خدا به همان صراط مستقیم است، جز این که هر یک از سبیل ها مثلا سبیل مؤمنین و سبیل منیبین و سبیل پیروی کنندگان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و هر سبیل دیگر، گاه می شود که یا از داخل و یا خارج دچار آفتی می گردد، ولی صراط مستقیم همانطور که گفتیم هرگز دچار این دو آفت نمی شود، چه، ملاحظه فرمودید که: ایمان که یکی از سبیل ها است، گاهی با شرک هم جمع می شود همچنان که گاهی با ضلالت جمع می شود، اما هیچ یک از شرک و ضلالت با صراط مستقیم جمع نمی گردد، پس معلوم شد که برای سبیل مرتبه های بسیاری است، بعضی از آنها خالص، بعضی دیگر آمیخته با شرک و ضلالت است، بعضی راهی کوتاه تر، بعضی دیگر دورتر است، اما هر چه هست بسوی صراط مستقیم می رود و به معنائی دیگر همان صراط مستقیم است، که بیانش گذشت.

خدای سبحان همین معنا یعنی اختلاف سبیل و راههائی را که بسوی او منتهی می شود و این که همه آن سبیل ها از صراط مستقیم و مصداق آنند، در یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان کرده و فرموده:« انزل من السماء ماء، فسالت اودیه بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار، ابتغاء حلیه، أو متاع زبد مثله، کذلک یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء و أما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض، کذلک یضرب الله الامثال - خدا آبی از آسمان می فرستد سیل گیرها هر یک بقدر ظرفیت خود جاری شدند، پس سیل کفی بلند با خود آورد از آنچه هم که شما در آتش بر آن می دمید تا زیوری یا اثاثی بسازید نیز کفی مانند کف سیل هست، خدا این چنین حق و باطل را مثل می زند که کف بی فائده بعد از خشک شدن از بین می رود و اما آنچه بحال مردم نافع است در زمین باقی می ماند خدا مثلها را اینچنین می زند!» (۱۷/رعد)

بطوری که ملاحظه می فرمائید در این مثل ظرفیت دلها و فهم ها را در گرفتن معارف و کمالات، مختلف دانسته است، در عین این که آن معارف همه و همه مانند باران متکی و منتهی به یک رزقی است آسمانی، در آن مثل یک آب بود، ولی به اشکال مختلف از نظر کمی و زیادی سیل در آمد، در معارف نیز یک چیز است، عنایتی است آسمانی، اما در هر دلی به شکلی و اندازه ای خاص در می آید!

(تمامی این بحث در المیزان در ذیل آیه فوق در سوره رعد آمده،) بالاخره این نیز یکی از تفاوتهای صراط مستقیم با سبل است و یا بگو: یکی از خصوصیات آن است .

حال که این هفت مقدمه روشن گردید، معلوم شد که صراط مستقیم راهی است بسوی خدا، که هر راه دیگری که خلایق بسوی خدا دارند، شعبه ای از آن است و هر طریقی که آدمی را بسوی خدا رهنمائی می کند، بهره ای از صراط مستقیم را دارا است. به این معنا که هر راهی و طریقه ای که فرض شود، به آن مقدار آدمی را بسوی خدا و حق راهنمائی می کند، که خودش از صراط مستقیم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه بمقدار اندکی از صراط مستقیم را دارا باشد، رهرو خود را کمتر بسوی خدا می کشاند و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می کشاند و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را بسوی خدا هدایت می کند و می رساند، به همین جهت خدای تعالی نام آنرا صراط مستقیم نهاد، چون کلمه صراط بمعنای راه روشن است، زیرا از ماده(ص ر ط) گرفته شده، که بمعنای بلعیدن است و راه روشن گویا رهرو خود را بلعیده و در مجرای گلوی خویش فرو برده، که دیگر نمی تواند این سو و آن سو منحرف شود و نیز نمی گذارد که از شکمش بیرون شود.

کلمه« مستقیم» هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد و بتواند بدون این که به چیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم به چیزی است که وضعش تغییر و تخلف پذیر نباشد!

حال که معنای صراط آن شد و معنای مستقیم این، پس صراط مستقیم عبارت می شود از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند و صد در صد این اثر خود را به بخشد، همچنان که خدای تعالی در آیه شریفه:« فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به، فسیدخلهم فی رحمه منه و فضل و یهدیهم الیه صراطا مستقیما - و اما آنهائی که به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، بزودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت های خود نموده و بسوی خویش هدایت می کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است!»(۱۷۵/نسا) آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف ننموده و دائما بر حال خود باقی است، صراط مستقیم نامیده است.

و نیز در آیه: « فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام و من یرد أن یضله یجعل صدره ضیقا حرجا، کانما یصعد فی السماء، کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون و هذا صراط ربک مستقیما — کسی که خدایش بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای اسلام گشاده می سازد و کسی که خدایش بخواهد گمراه کند، سینه اش را تنگ و بی حوصله می سازد، بطوری که گوئی به آسمان بالا می رود، آری این چنین خداوند پلیدی را بر آنان که ایمان ندارند مسلط می سازد و این راه مستقیم پروردگار تو است!»(۱۲۵/انعام) طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده و نیز در آیه:« قال هذا صراط

علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان، الا من اتبعک من الغاوین - فرمود این صراط مستقیم من است و من خود را بدان ملزم کرده ام، بدرستی بندگان من کسانیند که تو نمی توانی بر آنان تسلط یابی، مگر آن گمراهی که خودش به اختیار خود پیروی تو را بپذیرد!»(۴۱و۴۲/حجر) سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی و غیر قابل تغییر معرفی فرموده و در حقیقت می خواهد بفرماید:« فلن تجد لسنه الله تبدیلا و لن تجد لسنه الله تحویلا - برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت و نه دگرگونی!»(۴۳/فاطر) پس از آنچه که ما در باره صراط مستقیم گفتیم پنج نکته بدست آمد:

نکته اول – این که طرقی که بسوی خدایتعالی منتهی می شود از نظر کمال، نقص، نایابی و رواجی، دوری و نزدیکیش از منبع حقیقت و از صراط مستقیم، مختلف است، مانند طریقه اسلام و ایمان، عبادت، اخلاص و اخبات .

همچنان که در مقابل این نامبرده ها، کفر، شرک، جحود، طغیان و معصیت نیز از مراتب مختلفی از گمراهی را دارا هستند، همچنان که قرآن کریم در باره هر دو صنف فرموده:« و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون - برای هر دسته ای درجاتی است از آنچه می کنند، تا خدا سزای عملشان را به کمال و تمام بدهد و ایشان ستم نمی شوند!»(۱۹/احقاف)

این معنا نظیر معارف الهیه است، که عقول در تلقی و درک آن مختلف است، چون استعدادها مختلف و به الوان قابلیت ها متلون است، همچنان که آیه ۱۷ سوره شریفه رعد نیز به این اختلاف گواهی می داد!

نکته دوم – این که همانطور که صراط مستقیم مهیمن و مافوق همه سبیل ها است، همچنین اصحاب صراط مستقیم که خدا آنان را در آن صراط جای داده، مهیمن و مافوق سایر مردمند، چون خدای تعالی امور آنان را خودش بعهده گرفته و امور مردم را بعهده آنان نهاده و امر هدایت ایشانرا به آنان واگذار نموده و فرموده:« و حسن اولئک رفیقا - اینان بهترین رفیقند!» (۶۹/نسا) و نیز فرموده:« انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا، الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون - تنها ولی و سرپرست شما خدا است و رسول او و آنان که ایمان آورده اند، یعنی آنان که نماز می گذارند و در حال رکوع صدقه می دهند!» (۵۵/مائده) که به حکم آیه اول صراط مستقیم و یا بگو « صراط الذین انعم الله علیهم!» را صراط انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین دانسته، به حکم آیه دوم با در نظر گرفتن روایات متواتره صراط امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شمرده است و آنجناب را اولین فاتح این صراط دانسته، که انشاء الله بحث مفصل آن در آیه بعدی خواهد آمد.

نکته سوم — این که وقتی می گوئیم: « ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما !» هدایت بسوی صراط مستقیم وقتی معنایش مشخص می شود که معنای صراط مستقیم معین گردد، لذا ما نخست به بحث لغوی آن پرداخته، می گوئیم در صحاح گفته هدایت بمعنای دلالت است، سایر علمای اهل لغت به وی اشکال کرده اند که این کلمه همه جا بمعنای دلالت نیست، بلکه وقتی بمعنای دلالت است که مفعول دومش را بوسیله کلمه « الی » بگیرد و اما در جائی که خودش و بدون کلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظیر آیه « اهدنا الصراط!» که هم ضمیر « نا» و هم « صراط» را مفعول گرفته، بمعنای ایصال و رساندن مطلوب است، مثل کسی که در مقابل شخصی که می پرسد منزل زید کجا است؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس و دلالت زبانی، او را به در خانه زید برساند و استدلال کرده اند به امثال آیه:« انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء - تو هر کس را که دوست بداری هدایت نمی کنی و لکن خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند!»(۵۶/قصص) که چون کلمه هدایت در آن هر دو مفعول را بدون حرف « الی» گرفته، بمعنای رساندن به مطلوبست، نه راهنمائی، چون دلالت و راهنمائی چیزی نیست که از پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلّم نفی شود، زیرا او همواره دلالت می کرد، پس معنا ندارد آیه نامبرده بفرماید: « تو هر کس را بخواهی دلالت نمی کنی!» بخلاف این که کلمه نامبرده بمعنای رساندن به هدف باشد، که در این صورت صحیح است بفرماید تو نمی توانی هر که را بخواهی به هدف برسانی!

و در آیه:« و لهدیناهم صراطا مستقیما!»(۶۸/نسا) که راجع به هدایت خدا یعنی رساندن بمطلوب و هدف است، آن را بدون حرف « الی» متعدی به دو مفعول کرده است، بخلاف آیه:« و انک لتهدی الی صراط مستقیم!»(۵/شوری) که راجع به هدایت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم است، کلمه هدایت را با حرف« الی» متعدی به دو مفعول کرده است.

پس معلوم می شود هدایت هر جا که بمعنای رساندن بمطلوب و هدف باشد بخودی خود به هر دو مفعول متعدی می شود و هر جا که بمعنای نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف « الی» به دو مفعول متعدی می شود.

این اشکالی بود که به صاحب صحاح کردند و لکن اشکالشان وارد نیست، چون در آیه ۵۶ سوره قصص که هدایت را از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نفی می کرد، نفی در آن مربوط به حقیقت هدایت است، که قائم به ذات خدای تعالی است، می خواهد بفرماید مالک حقیقی، خدای تعالی است، نه این که تو اصلا دخالتی در آن نداری و بعبارتی ساده تر، آیه نامبرده در مقام نفی کمال است، نه نفی حقیقت، علاوه بر این که

خود قرآن کریم آن آیه را در صورتی که معنایش آن باشد که اشکال کنندگان پنداشته اند، نقض نموده، از مؤمن آل فرعون حکایت می کند که گفت: « یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد - ای مردم مرا پیروی کنید تا شما را به رشاد برسانم!» (۳۸/غافر)

پس حق مطلب این است که معنای هدایت در آنجا که با حرف « الی» مفعول دوم را بگیرد و آنجا که بخودی خود بگیرد، متفاوت نمی شود و بطور کلی این کلمه چه بمعنای دلالت باشد و چه بمعنای رساندن به هدف، در گرفتن مفعول دوم محتاج به حرف «الی» هست، چیزی که هست اگر می بینیم گاهی بدون این حرف مفعول دوم را گرفته، احتمال می دهیم از باب عبارت متداول (دخلت الدار) باشد، که در واقع (دخلت فی الدار - داخل در خانه شدم،) می باشد.

و کوتاه سخن آن که: هدایت عبارت است از دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه و این خود یک نحو رساندن به هدف است و کار خدا است، چیزی که هست خدای تعالی سنتش بر این جریان یافته که امور را از مجرای اسباب به جریان اندازد و در مسئله هدایت هم وسیله ای فراهم می کند، تا مطلوب و هدف برای هر که او بخواهد روشن گشته و بنده اش در مسیر زندگی به هدف نهائی خود برسد.

این معنا را خدای سبحان بیان نموده، فرموده:« فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام - خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام پذیرا نموده و ظرفیت می دهد!»(۱۲۵/انعام) و نیز فرموده: « ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله، ذلک هدی الله یهدی به من یشاء - سپس پوست بدن و دلهایشان بسوی یاد خدا نرم می شود و میل می کند، این هدایت خدا است، که هر که را بخواهد از آن موهبت برخوردار می سازد!» (۲۳/زمر)

اگر در آیه اخیر، لینت و نرم شدن با حرف « الی » متعدی شده، از این جهت بوده که کلمه نامبرده بمعنای میل، اطمینان و امثال آن را متضمن است و این گونه کلمات همیشه با حرف « الی » متعدی می شوند، و در حقیقت لینت نامبرده عبارت است از صفتی که خدا در قلب بنده اش پدید می آورد، که بخاطر آن صفت و حالت یاد خدا را می پذیرد و بدان میل نموده، اطمینان و آرامش می یابد و همانطور که سبیل ها مختلفند، هدایت نیز به اختلاف آنها مختلف می شود، چون هدایت بسوی آن سبیل ها است، پس برای هر سبیلی هدایتی است، قبل از آن و مختص به آن .

آیه شریفه:« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین - و کسانی که در ما جهاد می کنند، ما ایشان را حتما به راه های خود هدایت می کنیم و بدرستی خدا با نیکوکاران است!»(۶۹و۷۰/عنکبوت) نیز به این اختلاف اشاره می کند چون فرق

است بین این که بنـده خدا در راه خدا جهاد کند و بین این که در خدا جهاد کند، در اولی شـخص مجاهد سـلامت سبیل و از میان برداشـتن موانع آنرا می خواهـد، بخلاف مجاهد در دومی، که او خود خدا را می خواهد و رضای او را می طلبد، خدا هم هـدایت بسوی سبیـل را برایش ادامه می دهـد، البته سبیلی که او لیـاقت و اسـتعدادش را داشـته باشـد و همچنین از آن سبیل به سبیلی دیگر، تا آنجا که وی را مختص به ذات خود جلت عظمته کند!

نکته چهارم – این که: صـراط مستقیم از آنجائی که امری است که در تمامی سبیل های مختلف محفوظ می باشد، لذا صحیح است که یک انسان هدایت شده، باز هم بسوی آن هدایت شود، خدای تعالی او را از صراط بسوی صراط هدایت کند، به این معنـا که سبیلی که قبلاـ بسوی آن هـدایتش کرده بوده، بـا هـدایت بیشتری تکمیـل نموده به سبیلی که ما فوق سبیل قبلی است هدایت فرماید.

پس اگر می بینیم که در آیات مورد بحث که حکایت زبان حال بنـدگان هـدایت شـده خـدا است، از زبان ایشان حکایت می کنـد که همه روزه می گویند:« ما را بسوی صـراط مسـتقیم هدایت فرما !» نباید تعجب کنیم و یا اشـکال کنیم که چنین افرادی هدایت شده اند، دیگر چه معنا دارد از خدا طلب هدایت کنند و این در حقیقت تحصـیل حاصل است، و تحصیل حاصل محال است و چیزی که محـال است، سـئوال بـدان تعلق نمی گیرد و درخواست کردنی نیست، زیرا جوابش از مطلب بالا معلوم شـد، چون گفتیم صـراط در ضمن همه سبیل ها هست و گفتیم سبیل ها بسیار و دارای مراتبی بسیارند، چون چنین است بنده خدا از خـدا می خواهـد که: او را از صـراطی (یعنی سبیلی) به صـراطی دیگر که ما فوق آن است هـدایت کنـد، و نیز از آن به مافوق دیگر!

و نیز نبایـد اشـکال کنیم به اینکه اصـلا درخواست هـدایت بسوی صـراط مسـتقیم، از مسـلمانی که دینش کامـل ترین ادیـان و صراطش مسـتقیم ترین صـراطها است، صـحیح نیست و معنای بدی می دهد، چون می رساند که وی خود را در صراط مستقیم ندانسته و درخواست دینی کامل تر می کند.

چون هر چنـد که دین و شـریعت اسـلام کاملترین ادیان سابق است، ولی کاملتر بودن شـریعت مطلبی است و کاملتر بودن یک متشـرع از متشرعی دیگر مطلبی است دیگر، درخواست یک مسلمان و دارنده کاملترین ادیان، هدایت بسوی صراط مستقیم را، معنایش آن نیست که شـما فهمیدید بلکه معنایش این است که خدایا مرا به مسلمان تر از خودم برسان! و خلاصه ایمان و عمل به احکام اسلام را کامل تر از این ایمان که فعلا دارم

بگردان و مرا به مرتبه بالاتری از ایمان و عمل صالح برسان!

یک مثل ساده مطلب را روشن می سازد و آن این است که هر چند که دین اسلام از دین نوح و موسی و عیسی علیهماالسلام کاملتر است، ولی آیا یک فرد مسلمان معمولی، از نظر کمالات معنوی، به پایه نوح و موسی و عیسی علیهماالسلام می رسد؟ قطعا می دانیم که نمی رسد و این نیست، مگر بخاطر این که حکم شرایع و عمل به آنها غیر حکم ولایتی است که از تمکن در آن شرایع و تخلق به آن اخلاق حاصل می شود، آری دارنده مقام توحید کامل و خالص، هر چند از اهل شریعت های گذشته باشد، کامل تر و برتر است از کسی که به آن مرتبه از توحید و اخلاص نرسیده و حیات معرفت در روح و جانش جای گزین نگشته و نور هدایت الهیه در قلبش راه نیافته است، هر چند که او از اهل شریعت محمدیه صلی الله علیه وآله وسلّم، یعنی کامل ترین و وسیع ترین شریعت ها باشد، پس صحیح است چنین فردی از خدا در خواست هدایت به صراط مستقیم، یعنی به راهی که کملین از شرایع گذشته داشتند، بنماید، هر چند که شریعت خود او کاملتر از شریعت آنان است!

در اینجا به پاسخ عجیبی بر می خوریم، که بعضی از مفسرین محقق و دانشمند از اشکال بالا داده اند، پاسخی که مقام دانش وی با آن هیچ سازگاری ندارد، وی گفته: بطور کلی دین خدا در همه ادوار بشریت یکی بوده و آنهم اسلام است و معارف اصولی آن که توحید و نبوت و معاد باشد و پاره ای فروعی که متفرع بر آن اصول است، باز در همه شرایع یکی بوده، تنها مزیتی که شریعت محمدیه صلی الله علیه وآله وسلّم بر شرایع سابق خود دارد، این است که احکام فرعیه آن وسیع تر و شامل شئون بیشتری از زندگی انسانها است، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنایت بیشتری شده و از سوی دیگر در این دین، برای اثبات معارفش به یک طریق از طرق استدلال اکتفاء نشده، بلکه به همه انحاء استدلال، از قبیل حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، تمسک شده است. پس هم وظائف یک مسلمان امروز سنگین تر از یک مسلمان عهد مسیح علیه السلام است و هم معارف دینش بیشتر و وسیع تر است و در نتیجه در برابر هر یک از تکالیفش و هر یک از معارفش، یک نقطه انحراف دارد و قهرا به هدایت بیشتری نیازمند است، از این رو از خدا درخواست می کند که در سر دو راهی های بسیاری که دارد، به راه مستقیمش هدایت کند. هر چند که دین خدا یکی و معارف کلی و اصولی در همه آنها یکسان است و لکن از آنجائی که گذشتگان از بشریت قبل از ما، راه خدا را پیمودند و در این راه بر ما سبقت داشتند، لذا خدای تعالی به ما دستور داده تا در کار آنان نظر کنیم و ببینیم چگونه در سر دو راهی های خود، خود را حفظ کردند و از خدای خود استمداد نمودند، ما

نیز عبرت بگیریم و از خدای خود استمداد کنیم .

اشکالی که به این پاسخ وارد است، این است که: اساس، آن اصولی است که مفسرین سابق در مسلک تفسیر زیر بنای کار خود کرده بودند، اصولی که مخالف با قواعد و اصول صحیح تفسیر است و یکی از آن اصول ناصحیح این است: می پنداشتند حقیقت و واقعیت معارف اصولی دین یکی است، مثلاـ واقعیت ایمان به خدا، در نوح علیه السلام و در یک فرد از امت او یکی است و نیز ترس از خدا در آن دو یک حقیقت است و شدت و ضعفی در کار نیست و سخاوت ، شجاعت، علم، تقوی، صبر، حلم و سایر کمالات معنوی در پیامبر اسلام و یک فرد عادی از امتش یک چیز است و چنان نیست، که در رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم مرتبه عالیتر آنها و در آن فرد مرتبه دانی آنها باشد و تنها تفاوتی که یک پیغمبر با یک فرد امتش، و یا با یک پیغمبر دیگر دارد، این است که خدا او را بزرگتر اعتبار کرده و رعیتش را کوچکتر شمرده، بدون این که این جعل و قرارداد خدا متکی بر تکوین و واقعیت خارجی باشد، عینا نظیر جعلی که در میان خود ما مردم است، یکی را پادشاه، و بقیه را رعیت او اعتبار می کنیم، بدون این که از حیث وجود انسانی تفاوتی با یکدگر داشته باشند.

و این اصل، منشا و ریشه ای دیگر دارد، که خود زائیده آن است و آن این است که برای ماده، اصالت قائل بودند و از آنچه ما وراء ماده است، یا بکلی نفی اصالت نموده، یا در باره اصالت آن توقف می کردند، تنها از ماوراء ماده، خدا را، آنهم بخاطر دلیل، استثناء می کردند.

و عامل این انحراف فکری یکی از دو چیز بود، یا بخاطر اعتمادی که به علوم مادی داشتند، می پنداشتند که حس برای ما کافی است و احتیاجی به ماوراء محسوسات نداریم و یا العیاذ بالله قرآن را لایق آن نمی دانستند که پیرامون آیاتش تدبر و مو شکافی کنند و می گفتند فهم عامی در درک معانی آن کافی است .

این بحث دنباله ای طولانی دارد که انشاء الله تعالی در بحث های علمی آتیه از نظر خواننده خواهد گذشت.

نکته پنجم – این که مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین و همچنین مزیت صراط آنان بر سبیل سایرین، تنها به علم است، نه عمل، آنان به مقام پروردگارشان علمی دارند که دیگران ندارند و گر نه در سابق هم گفتیم، که در سبیل های پائین تر صراط مستقیم، اعمال صالح کامل و بدون نقص نیز هست، پس وقتی برتری اصحاب صراط مستقیم به عمل نبود، باقی نمی ماند مگر علم و اما این که آن علم چه علمی و چگونه علمی است؟ در ذیل آیه:« انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها...،»(۱۷/رعد) در

المیزان در باره اش بحث شده است .

در اینجا تنها می گوئیم آیه:« یرفع الله الـذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات - خدا کسانی از شـما را که ایمان دارند و کسانی که علم داده شـده اند، به درجاتی بلند می کند!»(۱۱/مجادله) و همچنین آیه: « الیه یصـعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه - کلمه طیب خودش بسوی خـدا بالاـ می رود و عمل صالـح آنرا بالا می برد!»(۱۰/فاطر) به این مزیت اشـعار دارد، چون می رسانـد آنچه خودش بسوی خـدا بالاـ می رود، کلمه طیب و علم است و امـا عمـل صالـح، اثرش کمـک در بالاـ رفتن علم است!

(در تفسیر آیه نامبرده در المیزان تفصیل این مطالب آمده است.)

(۱)

بحثی در سلام و تحیت در قرآن

مقدمه تفسیری بر موضوع:سلام و تحیت

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۴۴

« وَ إِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسنَ مِنهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كلّ ِ شىْ ءٍ حَسِيباً!»

« چون به شما درودی گویند در پاسخ درودی بهتر از آن گوئید و یا حد اقل همان را باز گوئید که خدا بر هر چیز برای حسابگری ناظر است!» (۸۶/نساء)

این آیه امر به تحیت است ، در مقابل تحیتی که دیگران به انسان می دهند ، می فرماید : در پاسخ تحیت دیگران ، تحیتی به مثل آن و یا بهتر از آن بدهید .

و این حکمی است عمومی ، تمامی تحیت ها را شامل می شود ، چیزی که هست مورد آیات محل بحث ما به شهادت آیات بعد تحیت سلام و صلحی است که مسلمانان دریافت می کنند.

(۱)

گفتاری در معنای:سلام و تحیت

امت ها و اقوام با همه اختلافی که از حیث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در این جهت اختلافی ندارند که هر یک در مجتمع خود تحیتی دارند ، که هنگام برخورد با یکدیگر آن درود و تحیت را در بین خود رد و بدل می کنند ، حال یا آن تحیت عبارت است از اشاره به سر و یا دست و یا برداشتن کلاه و یا چیز دیگر ، که البته اختلاف عوامل در این اختلاف بی تاثیر نیست .

و اما اگر خواننده عزیز ، در این تحیت ها که در بین امت ها به اشکال مختلف دائر است دقت کند ، خواهد دید که همه آنها به نوعی خضوع و خواری و تذلل اشاره دارد ،

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۴۲

تـذللی که زیر دست در برابر مـا فوق خود و مطیع در برابر مطـاعش و برده در برابر مولا‌یش ، اظهـار می دارد و سـخن کوتـاه اینکه تحیت کاشف از یک رسم طاغوتی و استکبار است که همواره در بین امت ها در دوره های توحش و غیر آن رائج بوده ، هر چند که در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتی شکلی بخصوص داشته ، و به همین جهت است که هر جا تحیتی مشاهده می کنیم که تحیت از طرف مطیع و زیر دست و وضیع شروع و به مطاع و ما فوق و شریف ختم می شود .

پس پیدا است که این رسم از ثمرات بت پرستی است ، که آن نیز از پستان استکبار و استعباد شیر می نوشد .

و اما اسـلام(همانطور که خواننـده عزیز خودش آگاه است!) بزرگترین همش محو آثار بت پرستی و وثنیت و غیر خـداپرستی است و هر رسم و آدابی است که به غیر خداپرستی منتهی گشـته و یا از آن متولد شود ما به همین جهت برای تحیت طریقه ای معتدل و سنتی در مقابل سنت وثنیت و استعباد تشریع کرد .

و آن عبارت است از : سـلام دادن که در حقیقت اعلام امنیت از تعدی و ظلم از ناحیه سـلام دهنده به شخصی است که به وی سلام می دهد ، شخص سلام دهنده به سلام گیرنده اعلام می کند تو از ناحیه من در امانی و هیچگونه ظلمی و تجاوزی از من نسبت به خودت نخواهی دید و آزادی فطری را که خدا به تو مرحمت کرده از ناحیه من صدمه نخواهد دید .

و اینکه گفتیم سـلام طریقه ای است معتـدل ، علتش این است که اولین چیزی که یک اجتماع تعاونی نیازمنـد آن است که در بین افراد حاکم باشد ، همانا امنیت داشـتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد دیگران است ، نه تنها جان و مال و عرض ، بلکه لازم است هر چیزی که به یکی از این سه چیز برگشت کند امنیت داشته باشند .

و این همان سـلامی است که خدای عز و جل آن را در بین مسـلمانان سنت قرار داد تا هر فردی به دیگری برخورد کند قبل از هر چیز سلام بدهد ، یعنی طرف مقابل را از هر خطر و آزار و تجاوز خود امنیت دهد .

و در کتاب مجیدش فرموده:

« فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیه من عند الله مبارکه طیبه!» (۶۱/نور)

و نیز فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون!» (۲۷/نور)

و خدای تعالی بعد از تشریع این سنت ، مسلمانان را با رفتار پیامبرش یعنی

سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اینکه سید آنان و سرورشان بود ، به این ادب مؤدب نمود و فرمود:

« و اذا جاءک الذین یؤمنون بایاتنا فقل سلام علیکم ، کتب ربکم علی نفسه الرحمه !» (۵۴/انعام)

علاوه بر این دستور داد به غیر مسلمانان نیز سلام بدهد و فرمود:

« فاصفح عنهم و قل سلام فسوف یعلمون!»(۸۹/زخرف)

البته تحیت به کلمه سلام بطوری که از تاریخ و اشعار و سایر آثار جاهلیت بر می آید ، در بین عرب جاهلیت معمول بوده ، در کتاب لسان العرب آمده : که عرب جاهلیت چند جور تحیت داشتند ، گاهی در برخورد با یکدیگر می گفتند:« انعم صباحا!» گاهی می گفتند:« ابیت اللعن!» و یا می گفتند:« سلام علیکم!» و گویا کلمه سوم علامت مسالمت است و در حقیقت به طرف مقابل می گفتند : بین من و تو و یا شما جنگی نیست! (پس از آنکه اسلام آمد تحیت را منحصر در سلام کردند و از ناحیه اسلام مامور شدند سلام را افشاء کنند!)

چیزی که هست خدای سبحان در داستانهای ابراهیم سلام را مکرر حکایت می کند و این خالی از شهادت بر این معنا نیست که این کلمه که در بین عرب جاهلیت مستعمل بوده ، از بقایای دین حنیف ابراهیم بوده ، نظیر حج و امثال آن که قبل از اسلام معمول آنان بوده ، توجه بفرمائید:

« قال سلام علیک ساستغفر لک ربی!»(۴۷/مریم)

در این جمله از ابراهیم علیه السلام حکایت کرده که در گفتگو با پدرش گفت : « سلام علیک به زودی من از پروردگارم برایت طلب مغفرت می کنم!»

و نیز فرموده:« و لقد جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا سلاما قال سلام!» (۶۹/هود) و این قضیه در چند جای قرآن کریم آمده .

و بطوری که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود خدای تعالی کلمه سلام را تحیت خودش قرار داده است ، به آیات زیر توجه فرمائید:

« سلام علی نوح فی العالمین!»(۷۹/صافات)

« سلام علی ابراهیم!»(۱۰۹/صافات)

« سلام علی موسی و هرون!»(۱۲۰/صافات)

« سلام علی آل یاسین !»(۱۳۰/صافات)

سلام علی المرسلین!»(۱۸۱/صافات)

و صریحا فرموده که سلام تحیت ملائکه است، توجه بفرمائید:

« الذين تتوفيهم الملائكه طيبين يقولون سلام عليكم!»(۳۲/نخل)

« و الملائكه يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم!»(۲۳و۲۴/رعد)

و نیز فرموده: تحیت اهل بهشت در بهشت سلام است.

« و تحیتهم فیها سلام!»(۱۰/یونس)

« لا یسمعون فیها لغوا و لا تاثیما الا قیلا سلاما سلاما !»(۲۵و۲۶/واقعه)

(۱)

بحث روایتی درباره:سلام و تحیت

در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه:« و اذا حییتم ...!» (۸۶/نسا)گفته: علی بن ابراهیم در تفسیر خود از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت آورده که فرمودند: مراد از تحیت در آیه شریفه سلام و سایر کارهای خیر است(منظور این است که تنها رد سلام واجب نیست ، هر احسانی دیگر که به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافی کند. مترجم.)

و در کافی به سند خود از سکونی روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: سلام مستحب و رد آن واجب است .

در همان کتاب به سند خود از جراح مدائنی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: کوچکتر به بزرگتر و رهگذر به کسی که ایستاده و عده کم به عده بسیار سلام می کند .

و در همان کتاب به سند خود از عیینه در نسخه بدل عنبسه آمده از مصعب از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: در برخورد نفرات کمتر با عده زیاد ، کمترها ابتدا به سلام می کنند....

و در همان کتاب به سند خود از ابن بکیر از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: من از آن جناب شنیدم می فرمود : سواره به پیاده و پیاده به نشسته سلام می کند و چون دو طائفه به هم برخوردند ، آن طائفه که عده نفراتش کمتر است به آنان که بیشترند سلام می کنند و چون یک نفر به جمعیتی برخورد کند آن یک نفر به جماعت سلام می کند .

مؤلف : قریب به این مضمون را صاحب تفسیر در المنثور از بیهقی از زید بن اسلم از رسول خدا)صلی الله علیه وآله وسلّم(روایت کرده .

و در تهذیب به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت : شرفیاب

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۴۶

حضور حضرت باقر علیه السلام شدم ، دیدم که در نمازند ، عرضه داشتم : السلام علیک ، فرمود : السلام علیک ، عرضه داشتم : حالتان چطور است ؟ حضرت چیزی نفرمودند ، همینکه از نماز فارغ شدند ، پرسیدم : آیا در نماز می توان جواب داد ؟ فرمود : آری ، به همان مقداری که به او سلام داده اند .

و در کتاب فقیه به سند خود از مسعده بن صدقه از امام باقر از پدرش علیهما السلام روایت آورده که فرمود: بر یهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهید و همچنین بر بت پرستان و بر کسانی که کنار سفره شراب نشسته اند .

و بر کسی که مشغول بازی شطرنج و نرد است و بر مخنث و بر شاعری که نسبت های ناروا به زنان پاکدامن می دهد و بر نمازگزار سلام ندهید ، چون نمازگزار نمی تواند جواب شما را رد کند .

آری سلام دادن برای شما مستحب است ولی رد آن برای شنونده واجب است و نیز به ربا خوار و به کسی که در حال ادرار کردن است و به کسی که در حمام است ، و نیز بر فاسقی که فسق خود را علنی می کند سلام ندهید .

مؤلف : روایات در معانی گذشته بسیار است و احاطه به بیانی که ما درباره تحیت آوردیم معنای روایات را روشن می سازد .

پس کلمه سلام تحیتی است که گسترش صلح و سلامت و امنیت در بین دو نفر که به هم برمی خورند را اعلام می دارد ، البته صلح و امنیتی که نسبت به دو طرف مساوی و برابر است و چون تحیت های جاهلیت قدیم و جدید علامت تذلل و خواری زیر دست نسبت به ما فوق نیست .

و اگر در روایات فرمودند که کوچکترها به بزرگترها سلام کنند ، یا عده کم به عده زیاد یا یک نفر به چند نفر ، منافاتی با این مساوات ندارد ، بلکه خواسته اند با این دستور خود حقوق رعایت شده باشد و بفهمانند که حتی در سلام کردن نیز حقوق را رعایت کنید .

آری اسلام هرگز حاضر نیست به امت خود دستوری دهد که لازمه اش لغو شدن حقوق و بی اعتبار شدن فضایل و مزایا باشد ، بلکه به کسانی که فضیلتی را ندارند ، دستور می دهد فضیلت صاحبان فضل را رعایت نموده ، حق هر صاحب حقی را بدهند ، بله به صاحب فضل اجازه نمی دهد که به فضل خود عجب بورزد و به خاطر اینکه مثلا پدر و یا مادر است و یا عالم و معلم است و یا سن و سال بیشتری دارد نسبت به فرزندان و مریدان و شاگردان و کوچکتران تکبر ورزیده ، خود را طلبکار احترام آنان بداند و بدون جهت به مردم ستم کند و با این رفتار خود توازن بین اطراف مجتمع را بر هم زند .

و اما اینکه از سلام کردن بر بعضی افراد نهی کرده اند ، این نهی ، فرع و شاخه ای است از نهی واردی که از دوستی و رکون به آن افراد نهی نموده ، از آن جمله فرموده :« لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء ...!»(۵۱/مائده) و نیز فرموده:« لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء...!» (۱/ممتحنه)و نیز فرموده:« و لا ترکنوا الی الذین ظلموا...!» (۱۱۳/هود) و آیاتی دیگر از این قبیل .

بله چه بسا می شود که مصلحت اقتضاء کند انسان به ستمکاران تقرب بجوید برای اینکه دین خدا را تبلیغ کند ، بطوری که اگر با آنها نسازد نمی گذارند تبلیغ دین در بین مردم صورت بگیرد و یا برای اینکه کلمه حق را به گوش آنها برساند و این تقرب حاصل نمی شود مگر با سلام دادن به آنها ، تا کاملا با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد ، به همین خاطر که گاهی مصلحت چنین اقتضا می کند رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نیز به این روش مامور شدند ، در آیه: « فاصفح عنهم و قل سلام!»(۸۹/زخرف) همچنانکه در وصف مؤمنین فرمود:« و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما !»(۶۳/فرقان)

و در کافی از امام باقر علیه السلام و آن جناب از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده : که روزی به جمعیتی عبور کرد و به آنان سلام گفت ، گفتند : علیک السلام و رحمه الله و برکاته و مغفرته و رضوانه ، حضرت به ایشان فرمود : در ادب و تحیت از ما اهل بیت جلو نزنید! و ما در تحیت اکتفا می کنیم به مثل آنچه ملائکه به پدر ما ابراهیم علیه السلام گفتند:« رحمه الله و برکاته علیکم اهل البیت!»

مؤلف : در این روایت اشاره ای است به اینکه سنت در سلام این است که آن را تمام و بطور کامل بدهند و سلام کامل این است که سلام دهنده بگوید : السلام علیک و رحمه الله و برکاته ، و این سنت از حنفیت ابراهیم علیه السلام اخذ شده و تاییدی است برای چیزهائی که قبلا گفته شد که تحیت به سلام از دین حنیف است .

و در کافی روایت شده که فرمود : از تمامیت و کمال تحیت این است که شخص وارد با آن کسی که او به وی وارد شده ، مصافحه کند و وی با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نماید.

و در کتاب مناقب آمده که کنیزی از کنیزان امام حسن علیه السلام دسته ای ریحان برای آن جناب آورد ، حضرت در عوض به وی فرمود : تو در راه خدا آزادی ، شخصی پرسید : آیا برای یک طاقه ریحان کنیزی را آزاد می کنی ؟ فرمود : خدای تعالی ما را ادب آموخته و فرموده :« اذا حییتم بتحیه فحیوا باحسن منها ...!» (۸۶/نسا) و تحیت بهتر از یک طاقه ریحان برای او ، همین آزاد کردنش بود .

مؤلف : این روایات بطوری که ملاحظه می کنید معنای تحیت در آیه شریفه را عمومیت می دهند ، بطوری که شامل هدیه و تحفه نیز بشود .

(۱)

مفهوم امتحان الهی

گفتار در: امتحان الهی و حقیقت آن

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۴۶

« إِن يَمْسسكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَس الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَ تِلْك الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَينَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنكُمْ شهَدَاءَ وَ اللَّهُ لا يحِب الظلِمِينَ!»

« وَ لِيُمَحِّص اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكَفِرِينَ!»

« أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَهَدُوا مِنكُمْ وَ يَعْلَمَ الصبرِينَ!»

« اگر به شما (در جنگ احد) آسیبی رسید ، به دشمنان شما نیز(در بدر) شکست و آسیب سخت نصیب شد، همانگونه که آنها مقاومت کردند شما نیز باید مقاومت کنید، این روزگار را به اختلاف احوال(گاهی فتح و غلبه و گاه شکست و مغلوبیت،) میان خلایق می گردانیم که مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود - تا از شما مؤمنان آن را که ثابت در دین است(مانند علی علیه السلام) گواه دیگران کند و خداوند ستمکاران را دوست ندارد!»

« و تا آنکه(به این اختلاف نیک و بد روزگار) اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستم کاری محو و نابود گرداند!»

« گمان می کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنان که جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند!» (۱۴۰ تا ۱۴۲/آل عمران)

در این معنا هیچ تردیدی نیست که قرآن کریم امر هدایت را مختص به ذات باری تعالی می داند ، چیزی که هست هدایت در قرآن منحصر به هدایت اختیاری به سوی سعادت آخرت و یا دنیا نیست ، بلکه در آیاتی هدایت تکوینی را نیز به خدای سبحان نسبت داده است ، از آن جمله می فرماید:« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه) و هدایت را به تمام موجودات تعمیم داده است ، چه باشعورش و چه

بی شعورش و در آیه زیر از جهت نتیجه هم اطلاق داده، و فرموده:« الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!»(۲و۳/اعلی) که تسویه و هدایت را نتیجه مطلق خلقت دانسته و در تقدیر گرفته است، در نتیجه این آیه نیز از نظر عمومیت و اطلاق نظیر آیه قبل است.

و از اینجا روشن می شود که این هدایت غیر از هدایت خصوصی است ، که در مقابل آن اضلال قرار می گیرد ، چون خدای سبحان هدایت خصوصی را از بعضی طوائف نفی کرده و به جایش ضلالت را اثبات فرموده و هدایت عمومی از هیچ یک از مخلوقات او نفی نمی شود ، پس اگر در امثال آیه:« و الله لا یهدی القوم الظالمین!» (۲۵۸/بقره)و آیه:« و الله لا یهدی القوم الفاسقین!»(۱۰۸/مائده) می فرماید : خدا مردم ستمکار را هدایت نمی کند و خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند و از این قبیل آیات بسیار دیگر بطور قطع استثنا از آن هدایت عمومی و غیر اختیاری نیست ، بلکه راجع به هدایت خصوصی است .

و نیز این معنا روشن می شود که هدایت نامبرده غیر از هدایت به معنای راه نشان دادن است ، چون هدایت به این معنا نیز خصوصی نیست ، بلکه شامل مؤمن و کافر می شود و خدای سبحان راه را ، هم به مؤمن نشان می دهد و هم به کافر ، همچنانکه خودش فرمود:« انا هدیناه السبیل، اما شاکرا و اما کفورا!»(۳/انسان) و نیز فرموده:« و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی!»(۱۷/فصلت) و این مسلم است که هدایت در این دو آیه و در آیات نظایر آن شامل غیر صاحبان شعور و عقل نمی شود ، قبلا هم توجه فرمودید که هدایت در جمله :« ثم هدی!» در سوره طه و جمله :« و الذی قدر فهدی!» در سوره اعلی ، هدایت عام بود ، عام از نظر مورد و عام از نظر نتیجه ، علاوه بر اینکه در سوره اعلی هدایت را نتیجه تقدیر گرفته و این خود شاهد بر آن است که منظور از آن هدایت عمومی و تکوینی است ، چون هدایت تشریعی و خصوصی بشر با تقدیر نمی سازد ، زیرا تقدیر عبارت است از تهیه اسباب و علل ، تا آن اسباب و علل ، موجود را به سوی غایت هدف و خلقتش سوق دهد ، هر چند که این هدایت(هدایت خاص بشری) هم از جهت نظام کلی عالم داخل در حیطه تقدیر است و لیکن این نظر غیر آن نظر است(دقت بفرمائید!)

و به هر حال هدایت عمومی عبارت است از اینکه خدای تعالی هر چیزی را به سوی کمال وجودش راهنمائی کرده و آن را به هدف از خلقتش رسانده و این هدایت همان است که به وسیله آن هر چیزی به وسیله آن چه قوام ذاتش اقتضای آن را دارد(از قبیل نشو و نما و استکمال و افعال و حرکات و غیر ذلک،) کنده می شود.

غرض ما فعلا این است که بگوئیم از کلام خدای تعالی استفاده می شود که اشیا

به وسیله هدایت عمومی الهی به سوی هدف و اجلهای خود سوق داده می شوند و هیچ موجودی از تحت این قانون کلی خارج نیست و خدای تعالی این هدایت را برای هر موجودی حقی بر عهده خود دانسته و او خلف وعده نمی کند ، همچنانکه خودش فرمود« ان علینا للهدی و ان لنا للاخره و الاولی!»(۱۲و۱۳/لیل) و این آیه به طوری که ملاحظه می کنید با اطلاقش ، هم شامل هدایت اجتماعی جماعت ها می شود و هم هدایت فردی افراد و با ضمیمه شدنش با دو آیه قبلی ، هم شامل هدایت عمومی و تکوینی می شود و هم هدایت خصوصی و تشریعی انسان و روشن می سازد که حق اشیا بر خدای تعالی یکی این است که آنها را تکوینا به سوی کمالی که بر ایشان مقدر کرده هدایت فرماید و خصوص انسان را به سوی کمالش هدایتی تشریعی فرماید.

(ما در المیزان در مباحث نبوت روشن کردیم که چگونه تشریع داخل در تکوین می شود و چگونه قضا و قدر بدان احاطه می یابد.)

آری از میان همه انواع موجودات نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی شود و به کمال نمی رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی ، در نتیجه خصوص این نوع باید در تحت قوانین زندگی کند ، حال چه قوانین حق و چه باطل ، چه خوب و چه بد ، پس خدائی هم که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می نامیم تشریع کند و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد ، تا انسان در برخورد با این دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد و در آخر یا سعادتمند شود و یا شقی و بدبخت گردد و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد ، اینجا است که نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می شود و هم بر این تشریع .

توضیح این معنا اینکه هر کس دعوت خدا را پیروی نکند و در نتیجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختی سازد ، کلمه عذاب بر او حتمی می شود(البته در صورتی که به همان حال باقی بماند!) و از آن به بعد هر حادثه ای که مورد امر و یا نهی الهی باشد پیش بیاید .

و او با ترک دستور خدا و مخالفت با آن فعلیت جدیدی از شقاوت پیدا می کند ، هر چند که به وضع موجودش راضی و بلکه مغرور هم باشد ، پس این جز مکر خداوند چیز دیگری نیست و همان مکر الهی است(چون فرق بین مکر خلق و مکر خالق همین است که خلق وقتی با کسی دشمنی می کند ، دشمنیش را با عملی انجام می دهد که طرف مقابل ناراحت شود و به همین جهت هر انسانی از مکر دشمن خود حذر می کند.

مترجم) ولی خدای تعالی وقتی مکر می کند به همان چیزهائی می کند که دشمن خدا آن را سعادت خود می داند و در نتیجه آنچه تلاش می کند برای رسیدن به هدفی است که آنرا رستگاری خود می داند ، ولی عین بدبختی او است و خودش نمی فهمد ، در این بابت آیات زیر را مورد دقت قرار دهید .

« و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین!»(۵۴/ال عمران)

« و لا یحیق المکر السی ء الا باهله!» (۴۳/فاطر)

« لیمکروا فیها و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون!»(۱۲۳/انعام)

« سنستدرجهم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین!» (۱۸۲و۱۸۳/اعراف)

پس اینکه مغرور و جاهل به امر خدا پز می دهد که من خواسته خود را بر خواسته خدا غلبه دادم و از امر او مخالفت و تمرد کردم ، عین این غرورش و این تلاشی که او به این منظور می کند خدا را در به کرسی نشاندن اراده اش کمک کرده ، همچنان که در آیه زیر فرموده:

« ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا ساء ما یحکمون!»(۴/عنکبوت)

و این آیه از عجیب ترین آیات در این باب است، پس چه خوب فرموده که:

« فلله المکر جمیعا !» (۴۲/رعد)

پس همه نیرنگ ها و مخالفت ها و ظلم ها و تعدیاتی که از این طبقه نسبت به وظایف دینی سر می زند و تمامی حوادثی که در زندگیشان پیش می آید و در آن حوادث هواهای نفسانی خود را پیروی نموده تا در آخر کفر و فسق و نفاق باطنیشان بیرون بریزد ، همه اش مکر الهی و املا و استدراج او است ، چون حقی که آنان و همه بندگان بر خدا دارند ، این است که هر یک را به سوی عاقبت امرش هدایت کند ، که کرده است(حال عاقبت امر هر کس هر چه باشد به اختیار خودش بستگی دارد!)

« و الله غالب علی امره!»(۲۱/یوسف)

و این امور وقتی به شیطان نسبت داده شود نامش کفر و معصیت و اغوای شیطان می شود و شوق به آن را دعوت شیطان و وسوسه او و نزعه و وحی و اضلال او نامیده می شود و آن حوادثی که گفتیم هواهای نفسانی را برمی انگیزد و همچنین آن چه جاری مجرای آن حوادث است ، زینت شیطان و وسائل و حبائل و شبکه ها یعنی دامهای او نامیده می شود ، که بیان آن در المیزان در سوره اعراف آمده است.

و اما مؤمنی که ایمان در دلش رسوخ کرده ، آن چه از اطاعت ها و عبادتها که می کند و نیز آنچه از حوادثی که برایش پیش می آید و در آن حوادث ایمان نهفته در باطنش به ظهور می رسد وقتی به خدای سبحان نسبت داده شود نامش توفیق و ولایت

الهیه و هدایت به معنای اخص است ، چون به نوعی با آن وضع انطباق دارد ، و خدای تعالی در این باره فرموده:

« و الله یؤید بنصره من یشاء !»(۱۳/ال عمران)

« و الله ولی المؤمنین!» (۶۸/ال عمران)

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور!»(۲۵۷/بقره)

« یهدیهم ربهم بایمانهم !»(۹/یونس)

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس!»(۱۲۲/انعام)

و اگر همین جریان به ملائکه نسبت داده شود تایید و استوار آنان نامیده می شود ، همچنانکه این تعبیر را در آیه زیر آورده و فرموده:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه !»(۲۲/مجادله)

مطلب دیگر اینکه همان طور که هدایت عامه الهیه همراه با تمامی کائنات است و هر موجودی را از بدو وجودش تا آخرین لحظه هستیش مادام که در طریق رجوع به سوی خدای سبحان است از آن جدا شدنی نیست ، همچنین تقدیرات الهی از پشت سر آن را به سوی این هدف می راند ، همچنان که آیه زیر این معنا را روشن کرده و می رساند:« و الذی قدر فهدی!»(۳/اعلی) چون مقدراتی که علل و اسباب ، محیط به هستی آن موجود است ، آن را از حالی به حالی برمی گرداند نخست حالتی اول به آن می دهد بعد به حالت دوم و از آن حالت به حالت سوم در می آورد و همچنین اشیا را از پشت سر به پیش می راند .

و همانطور که گفتیم مقدرات اشیا را به پیش می راند ، همچنین اجلها نیز دست در این کارند(اجلها که آخرین مرحله و نقطه نهائی وجود هر چیز است،) نیز موجود را از جلو به سوی خود می کشد ، این معنائی است که از آیه زیر به خوبی استفاده می شود:

« ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی و الذین کفروا عما انذروا معرضون!»(۳/احقاف)

چون این آیه بطوری که ملاحظه کردید اشیا را مرتبط و بسته به غایات آن (که همان اجلهای آنها است،) می داند و معلوم است که دو چیز وقتی به هم مرتبط باشند و یکی از دیگری قوی تر باشد ، آن قوی طرف ضعیف را به سوی خود می کشد و چون اجلها اموری ثابت و لایتغیرند ، پس هر موجودی را از جلو به سوی خود می کشند چون گفتیم ثابت هستند و در نتیجه قوی ترند .

پس اشـیا همه را در احاطه قوای الهیه قرار دارند قوه ای از پشت سـر آنها را به سوی نقطه نهائی شان هل می دهد و قوه ای که از جلو آنها را به همان نقطه جـذب می کنـد و قوه ای همراه آن است که تربیتش می کنـد ، اینها سه قوه اصـلی است که قرآن کریم آنها

را اثبات می کند ، غیر آن قوائی که حافظ و رقیب و قرین موجودات است نظیر ملائکه و شیاطین و غیر آنها .

مطلب دیگر اینکه ما بعضی از تصرفات در موجود را که هدفی در آن دنبال می شود ولی خود آن موجود آن هدف را تشخیص نمی دهد و نمی فهمد(که آیا صلاحیت این تصرف را دارد یا ندارد؟) امتحان می نامیم ، چون خود ما هم این گونه تصرفات را در اشیای دیگر می کنیم ، وقتی حال چیزی برایمان مجهول است ، و نمی دانیم آیا صلاحیت فلان امر را دارد یا ندارد و یا از باطن امرش خبر داریم لیکن می خواهیم این باطن را ظاهر سازیم ، کارهائی با آن چیز می کنیم که این منظور ما را دست می دهد و می فهمیم آیا توانائی قبول این گونه تصرفات را دارد یا ندارد و آن را از خود دفع می کند و این عمل خود را امتحان یا اختیار و یا استعلام می نامیم و یا می گوئیم این جنس استاندارد شده است .

و این معنا به خودی خود با تصرفات الهی در مورد بندگانش منطبق است ، آزمایشگر و متصرف خدا و جنسی که می خواهد آزمایشش کند انسان و تصرفات آزمایشی او شرایع و حوادث است که با این شرایع و حوادث حال انسانها را بالنسبه به آن مقصدی که دعوت دینی او را به سوی آن هدف می خواند روشن می سازد ، پس این شرایع و حوادث امتحانی است الهی .

تنها فرقی که بین امتحان الهی و امتحانهای معمول نزد ما انسانها هست این است که غالبا ما نسبت به باطن حال اشیا جاهلیم و می خواهیم با امتحان آن حالت از آن موجود را که برای ما مجهول است روشن و ظاهر سازیم ، ولی از آنجا که جهل در خداوند سبحان متصور نیست ، چون مفاتیح غیب نزد او است ، لذا امتحان او از بندگان برای کشف مجهول نیست ، بلکه تربیت عامه الهیه است ، نسبت به انسانها که او را به سوی حسن عاقبت و سعادت همیشگی دعوت می کند ، از این نظر امتحان است که با چنین تربیتی حال هر انسانی را برای خودش معین می کند ، تا بداند از اهل کدام خانه است ، اهل دار ثواب است و یا دار عقاب ؟ .

و به همین جهت خدای سبحان این تصرف الهی از ناحیه خود را و همچنین توجیه حوادث را بلا ، ابتلا ، فتنه و امتحان خوانده و به صورت کلی و عمومی فرموده:

« انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا !»(۷/کهف)

و نیز فرموده:

« انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه، فجعلناه سمیعا بصیرا !» (۲/انسان)

و نیز فرموده:

« و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه!»(۳۵/انبیا)

و گویا منظورش اجمال همان تفصیلی است که در آیه زیر آورده ، می فرماید:

« فاما الانسان اذا ما ابتلیه ربه فاکرمه و نعمه فیقول ربی اکرمن و اما اذا ما ابتلیه فقدر علیه رزقه، فیقول ربی اهانن!» (۱۵و۱۶/فجر)

و نیز می فرماید: « انما اموالکم و اولادکم فتنه !»(۱۵/تغابن)

و نیز می فرماید: « و لکن لیبلوا بعضکم ببعض!» (۴/محمد)

« کذلک نبلوهم بما کانوا یفسقون!»(۱۶۳/اعراف)

« و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسنا !»(۱۷/انفال)

« ا حسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا- یفتنون و لقد فتنا الذین من قبلهم، فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین!»(۲و۳/عنکبوت)

حتی انبیا را هم از این سنت خود مستثنا ندانسته و در باره مثل ابراهیم پیامبری می فرماید:« و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات...!»(۱۲۴/بقره) و در داستان ذبح پسرش اسماعیل می فرماید:« ان هذا لهو البلاء المبین!» (۱۰۶/صافات) و همچنین در باره موسی علیه السلام می فرماید:« و فتناک فتونا !»(۴۰/طه) و آیاتی دیگر از این قبیل .

و این آیات به طوری که ملاحظه می کنید آزمایش را شامل تمامی جهات انسان می داند ، چه اصل وجودش(نبتلیه) و چه اجزای وجودش« و جعلناه سمیعا بصیرا،!»(۲/انسان) و چه جهات خارج از وجودش و به نحوی مرتبط به وجودش نظیر اولاد، ازواج، عشیره، دوستان، مال، جاه و تمامی چیزهائی که به نحوی مورد استفاده اش قرار می گیرد و همچنین چیزهائی که در مقابل این امور قرار دارند از قبیل: مرگ، کوری، کری، مرگ اولاد، ازواج، عشیره، دوستان، فقر، نداشتن و یا از دست دادن مقام، شکستن و سوختن وسایل مورد حاجت و امثال آن از مصائبی که متوجه او می شود. و سخن کوتاه اینکه این آیات تمامی آنچه از اجزای عالم و احوال آن ارتباطی با انسان دارد فتنه انسان دانسته همه را وسیله ای می داند که از ناحیه خدا و برای امتحان او درست شده است .

در آیات فوق تعمیمی هم از نظر افراد هست ، چون دیدیم که تمامی افراد را مشمول این امتحان قرار داد ، چه مؤمن و چه کافر ، چه صالح و چه طالح و حتی دیدیم که پیغمبران را هم استثنا نکرد ، پس معلوم می شود مساله امتحان سنتی است جاری ، که احدی از آن مستثنا نیست .

و این سـنت الهیه سنتی است عملی و متکی بر یک سنتی دیگر که آن سنتی است تکوینی و عبارت است از سنت هدایت عامه الهیه ، از آن جهت که بـا موجودات مکلف نظیر انسان ارتباط دارد ، و نیز مقـدمات و مؤخرات آن یعنی قضا و قـدر که بیانش گذشت .

از اینجا روشن می شود که مساله امتحان چیزی نیست که قابل نسخ باشد ، برای اینکه نسخ شدنش عین فساد تکوین است ، که امری است محال و آیاتی که خلقت را بر اساس حق می داند و نیز آیاتی که مساله بعث را حق می داند بر این معنا نیز دلالت و حد اقل اشاره دارد ، مانند آیه:

« ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی!»(۸/روم)

« ا فحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون!»(۱۱۵/مومنون)

« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون!»(۳۸و۳۹/دخان)

« من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لات !»(۵/عنکبوت)

که از همه آنها استفاده می شود خلقت بر اساس حق بوده و باطل و بریده از حق نبوده است و وقتی برای هر موجودی هدفی و غرضی در پیش و أجلی حق و آمدنی است و نیز وقتی در ورای هر موجودی مقدراتی تقدیر شده و حقی است و باز وقتی با هر موجودی هدایتی حقه هست ، پس دیگر جای گریزی از اصطکاک و تصادم عمومی بین آنها وجود ندارد و مخصوصا بین موجودات مکلف از قبیل انسان که هیچ گریزی از مبتلا- شدنشان به اموری که مایه امتحان آنان باشد نیست ، حتما باید با اتصال به آن امور آنچه در قوه دارند به فعلیت برسد ، حال چه اینکه کمال باشد و چه نقص ، چه اینکه سعادت باشد و چه شقاوت و این معنا در انسان مکلف به تکالیف دینی و ابتلا است(دقت بفرمائید!»

با آنچه که تا اینجا گفته شد معنای دو کلمه محق و تمحیص نیز روشن می شود ، چون وقتی امتحان برای مؤمن پیش می آید ، و باعث می شود فضائل درونی و نهفته اش از رذائل جدا و متمایز گردد و یا وقتی این امتحان برای قومی و جماعتی پیش می آید و مؤمنین آنان از منافقین و بیماردلان جدا می شوند ، عنوان تمحیص یعنی متمایز کردن صادق می آید .

و همچنین وقتی امتحانات الهیه یکی پس از دیگری بر کافر و منافق واقعی وارد می شوند و کافر و منافقی که در ظاهر صفات و احوال خوبی دارند و حتی آنقدر احوالشان خوب است که مورد رشک مؤمنین قرار می گیرند ، این امتحانات پی در پی باعث می شود که خباثتهای باطنی به تدریج رو بیاید و ظاهر شود و هر رذیله ای که رو می آید فضیلت مورد رشکی از آنان زائل گردد ، در این هنگام کلمه محق مصداق پیدا می کند ، چون محق را معنا کردیم که یعنی : از بین بردن چیزی به تدریج و امتحانهای پی در پی کفار و منافقین واقعی ایمان و فضائل ظاهری و فریبنده آنها را از بین می برد ، همچنانکه دیدیم در آیات گذشته فرمود:

« و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهداء و الله لا یحب الظالمین! و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین!»(۱۴۰و ۱۴۱/ال عمران)

البته کافران محقی دیگر هم دارنـد و آن این است که به تدریج نسـلشان برچیده می شود چون خدای تعالی خبر داده که عالم کون به سوی صلاح بشر و نیز به سوی خلوص دین برای خدا سوق داده می شود و در این باب فرموده:

« و العاقبه للتقوی !» (۱۳۲/طه) نیز فرمود:

« ان الارض یرثها عبادی الصالحون !»(۱۰۵/انبیا)

(۱)

...

بخش سوم

گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مفاهیم علمی و فلسفی قرآن

احساس و اندیشه

مقدمه تفسیری بر موضوع:احساس و اندیشیدن و تعلیم انسانهای اولیه

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۴۶

« فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً یَبْحَث فی الأَرْضِ لِیرِیَهُ کَیْف یُوَرِی سوْءَهَ أَخِیهِ قَالَ یَوَیْلَتی أَ عَجَزْت أَنْ أَکُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَرِی سوْءَهَ أَخِی فَأَصبَحَ مِنَ النَّدِمِینَ!»

« و در اینکه کشته برادر را چه کند سرگردان شد، خدای تعالی کلاغی را مامور کرد تا با منقار خود زمین را بکند(و چیزی در آن پنهان کند،) و به او نشان دهد که چگونه جثه برادرش را در زمین پنهان کند. (وقتی عمل کلاغ را دید،) گفت وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم و جثه برادرم را در خاک دفن کنم، آن وقت حالتی چون حالت همه پشیمانها به او دست داد!»

(۳۱/ مائده)

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قاتل (قابیل پسر آدم علیه السلام) بعد از ارتکاب قتل(هابیل پسر دیگر آدم علیه السلام) مدتی در کار خود متحیر مانده و از این بیمناک بوده که دیگران از جنایت او خبردار شوند ، و فکر می کرده که چه کند تا دیگران به جسد مقتول بر خورد نکنند ، تا آنکه خدای تعالی کلاغی را برای تعلیم او فرستاد.

اگر فرستادن کلاغ و جستجوی کلاغ در زمین و کشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزدیک به هم اتفاق افتاده بوده دیگر وجهی نداشت بگوید:« وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم و جثه برادرم را در خاک دفن کنم!» معلوم می شود مدتی طولانی سرگردان بوده .

و نیز از زمینه کلام استفاده می شود که کلاغ مزبور بعد از بحث و گود کردن زمین چیزی را در زمین دفن کرده بوده ، چون ظاهر کلام این است که کلاغ خواسته چگونه دفن کردن را به قاتل تعلیم دهد ، نه چگونه بحث و جستجو کردن را و صرف

بحث و جستجو نمی تواند چگونه دفن کردن را به وی یاد دهد ، چون او مردی ساده لوح بوده و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمی شده ، بلکه ساده فهمی او به حدی بوده که تا آن موقع معنای بحث را نفهمیده ، چگونه ممکن است از بحث و منقار به زمین زدن کلاغ منتقل به دفن و پنهان کردن بدن مقتول در زیر خاک بشود ؟ با اینکه بین این دو هیچگونه ملازمه ای نیست ، معلوم می شود که انتقال ذهن او به معنای دفن و موارات بخاطر این بوده که دیده کلاغ زمین را بحث کرد ، و سپس چیزی را در آن دفن کرد و خاک به رویش ریخته .

اما اینکه قاتل گفت:« وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم ...!» علتش این بوده که دیده درس و راه چاره ای که کلاغ به او داد ، امر بسیار ساده و پیش پا افتاده ای بود و احساس کرده که خود او می توانسته چنین کاری را که غراب کرد انجام بدهد ، اول زمین را بکند و سپس جسد برادر را در آن پنهان کند ، چون رابطه بین بحث و موارات ، و یا کندن زمین و پنهان کردن چیزی در آن رابطه ای روشن بود ، لذا بعد از این احساس بوده که تاسف خورده که چطور ذهنش به این حیله منتقل نشده؟ و پشیمان شده از اینکه چرا در چاره جوئی فکر نکرده تا با اندکی فکر برایش روشن شود که کندن زمین وسیله نزدیکی برای پنهان کردن جسد برادر است ، لذا ندامت خود را با گفتن : ای وای بر من که نتوانستم بقدر این کلاغ فکر کنم و با کندن زمین جسد برادرم را دفن نمایم؟!

(۱)

گفتاری پیرامون: معنای احساس و اندیشیدن

این گوشه از داستان فرزندان آدم که خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا با کندوکاو کردن زمین به قاتل تعلیم دهد چگونه جسد برادر را در زمین پنهان کند ، و او بعد از مشاهده کار کلاغ گفت:

« یا ویلتی ا عجزت ان اکون مثل هذا الغراب فاواری سواه اخی فاصبح من النادمین!» (۳۱/مائده)

یک آیه از قرآن است که در نوع خود نظیری در قرآن ندارد ، آیه ای است که حال انسان در استفاده از حس را مجسم می سازد و خاطرنشان می کند که بشر خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می کند و بعد از درک و احساس آنرا ماده خام دستگاه تفکر خود کرده با دستگاه فکریش از آن مواد خام قضایائی می سازد که به درد

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۵۰۰

اهداف و مقاصد زندگیش بخورد ، البته این بر حسب نظریه ای است که دانشمندان پس از بحث های علمی به دست آورده و به این نتیجه رسیده اند که علوم و معارف بشری اگر به دقت ریشه یابی شود ، همه منتهی به یکی از حواس آدمی می گردد ، در مقابل نظریه تذکر و علم فطری است که ریشه علوم و معارف را فطرت بشر می داند.

توضیح نظریه اول اینکه اگر خواننده عزیز صور علمیه ، یعنی تک تک تصدیق ها و تصورهای یک انسان هر چند جاهل ترین و کم فهم ترین انسان را در نظر بگیرد چه صور علمیه کلیه او را و چه جزئیه اش را - خواهد دید که همین فرد جاهل و کوتاه فکر آنقدر صورتهای علمی در خزینه فکریش دارد که به جز رب العالمین احدی نمی تواند آن صورتها را آمارگیری کند .

و از سوی دیگر این معنا را به مشاهده در می یابد که تمامی آن صورتهای علمی با همه کثرتش و با اینکه گفتیم از حد شمار بیرون است ، پیوسته و همه روزه و در طول زندگی بشر در دنیا رو به زیادتر شدن و نمو کردن است و اگر از آخرت به طرف عقب برگردیم ، یعنی از آخر عمر آن انسان فرضی به طرف اولین روز تولدش بر گردیم می بینیم روز به روز معلومات آن انسان و صور علمیه اش کمتر شده تا در روز تولدش به صفر می رسد ، تا جائی که در صفحه ذهن هیچ صورت علمیه ای وجود ندارد البته منظور ما از این علم علم بالفعل است ، نه استعداد و آمادگی برای داشتن علم ، دلیل این گفتار ما آیه شریفه قرآن است که می فرماید:

« علم الانسان ما لم یعلم!» (۵/علق)

و منظور آیه شریفه این نیست که خدای تعالی از میان معلوماتی که هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را که خود انسان نمی دانسته تعلیمش داده و آنچه خودش می دانسته مستند به خودش است ، زیرا این از ضروریات است که علم بشر هر چه باشد حتی بدیهیاتش هدایت خدای تعالی است ، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال رسانده و در زندگیش از آن برخوردار شود ، آری آن راهی که تمام کائنات بی جان به وسیله انگیزه های طبیعی طی می کنند اقسام موجودات جاندار - که یکی از آنها بنی نوع بشر است - آن راه را با نور علم طی می کند ، پس علم خود یکی از مصادیق هدایت است .

و از سوی دیگر می بینیم که خدای سبحان مطلق هدایت را به خودش نسبت داده و فرموده:

« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه) و نیز فرمود:

« الذی خلق فسوی!»(۲/اعلی)

« والذی قدر فهدی!»(۳/اعلی)

و در خصوص هدایت بشر که به وجهی هدایت به وسیله حس و فکر است فرموده:

« امن یهدیکم فی ظلمات البر و البحر!»(۶۳/نمل)

علم از آنجا که هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدای تعالی است ، پس علم نیز هر چه باشد به تعلیم الهی است .

قریب به مضمون آیه سوره علق که گذشت یعنی آیه:« علم الانسان ما لم یعلم!»(۵/علق) آیه زیر است که می فرماید:

« و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده!»(۷۸/نحل)

آری دقت در حالات بشر و تدبر در آیات کریمه قرآن این نتیجه را می دهد که علم نظری و اکتسابی بشر یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم ، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است تمامی آنها از حواس پنجگانه سر چشمه می گیرند ، در نتیجه از آنجائی که این حواس عطایای الهی است ، پس تمامی و تک تک علومی که بشر دارد خدای تعالی از طریق حس به او تعلیم داده ، همچنانکه آیه مورد بحث یکی از آن علوم را به عنوان نمونه ذکر کرده و می فرماید:

« پس خدای تعالی کلاغی را مبعوث کرد تا زمین را کندوکاو کند و در نتیجه به قاتل نشان دهد که چگونه جسد برادرش را دفن کند....»(۳۱/مائده)

پس اینکه می بینیم خدای سبحان در نقل این گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: کلاغی تصادفا آمد و زمین را کندوکاو کرد و قاتل از کار او چاره کار خود را جست بلکه فرمود: خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا نشان دهد که چگونه می توان چیزی را در زمین پنهان کرد ، برای این بوده که بفهماند در حقیقت کیفیت پنهان کردن جسد برادر در زمین را خدای تعالی به قاتل یاد داد و تعلیم کرد ، پس کلاغ گو اینکه خودش متوجه نبوده که مامور خدای سبحان است و همچنین پسر آدم متوجه نبود که خدائی مدبر دارد امر او را تدبیر می کند ، و فکر او را هدایت می نماید و بر حسب نظر ظاهری آمدن کلاغ تصادفی و سبب شدن عمل آن حیوان برای راه یابی پسر آدم اتفاقی بوده ، مثل سایر راه یابی هائی که انسانها در امر معاش و معاد خود دارند و لیکن سر نخ در همه اینها به دست خدای سبحان است ، او است که بشر را آفریده و به سوی کمال علم و به منظور رسیدنش به هدف زندگی هدایتش کرده و می کند و عالم کون را به نوعی تنظیم کرده ، که بشر خود به خود و از راه تماس و اصطکاک با اجزای عالم چیزهائی بفهمد و

در نتیجه کسب کمال کند ، پس این خدای سبحان است که در آن روز و روزهای دیگر کلاغ را و چیزهای دیگر را وادار ساخته که کار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چیزهائی را تعلیم کنند پس معلم بشر خود خدای تعالی است!

و این جریان در قرآن کریم نظائری دارد ، مانند آیه شریفه زیر که می فرماید :

« و ما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونهن مما علمکم الله!»(۴/مائده)

که آنچه را بشر می داند و آنچه که بشر از دانسته های خود به سگ شکاری تعلیم می دهد را ، تعلیم خدای تعالی می داند ، با اینکه آنچه که هر انسانی می داند یا از سایر مردم آموخته و یا به ابتکار فکر خود به دست آورده ، در عین حال همه اینها را تعلیم الهی می داند و نیز آیه زیر است:

« و اتقوا الله و یعلمکم الله!»(۲۸۲/بقره)

که ملاحظه می کنید با اینکه مسلمین هر چه از دین آموخته بودند از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم گرفته بودند مع ذلک نسبت تعلیم را به خود خدای تعالی داده ، و آیه زیر که می فرماید:

« و لا یاب کاتب ان یکتب کما علمه الله!»(۲۸۲/بقره)

با اینکه هر با سواد و صاحب قلمی ، خط نوشتن را از یک صاحب دستخط دیگر آموخته مع ذلک نسبت تعلیم این فن را به خدای تعالی داده و این بدان جهت است که تعلیم سگ شکاری و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن ، همه اش اموری است که در عالم خلقت و تدبیر دخالت دارند ، و چون خلقت و تدبیر کل جهان مستند به خدای تعالی است اینگونه امور هم مستند به خدا است ، چیزی که هست معلم(سگ در چگونه شکار کردن و معلم) انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و کارهای دیگر را انجام دادن ، از راه زبان و تلقین به آدمی و یا به آن سگ تعلیم می دهد و معلم خط با زبان و قلم تعلیم می دهد و خدای سبحان با همه این اسباب تعلیم می دهد .

و این تنها راهی است که توجیه می کند همه آیاتی را که خدای تعالی در آن آیات ، آثار اسباب ظاهری را به خود نسبت می دهد و راهی است بسیار روشن و درست ، برای اینکه آفریدگار همه اسباب او است ، اسباب همه مخلوقاتی از اویند که بر حسب ظاهر بین او و مسببات واسطه ، و یا آلات و ادواتی برای وجود مسبباتند و اگر شما خواننده محترم بخواهی می توانی بگوئی که اسباب شرط وجود مسبباتی هستند که وجودشان و جمیع جهات و اطرافشان بستگی به اسباب دارد ، مثلا یکی از شرائط هست شدن زید(پسری که از ازدواج عمرو با هند متولد شده،) این است که قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج کرده باشند و گرنه پسری که ما

فرض کردیم هرگز موجود نمی شد ، و همچنین یکی از شرائط دیدن به وسیله چشم بینا این است که قبل از دیدن چشم بینائی موجود باشد و همچنین .

پس با در نظر داشتن این حقیقت می فهمیم که اگر کسی معتقد باشد که توحید خدای سبحان به این است که همه اسباب را نفی نموده و ملغی بدانیم و بپندارد که نفی اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خدای تعالی و نفی عجز از او مؤثرتر است توحیدش کامل است ، و کسی که وساطت اسباب را ضروری و لازم و مؤثر بداند ، خدای تعالی را مجبور کرده به اینکه در به کرسی نشاندن اراده اش و ایجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوک کند .

در حقیقت توحید چنین مسلمانی کامل نیست ، زیرا که خدای تعالی را مجبور دانسته و در واقع بدون اینکه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد آورده .

و سخن کوتاه اینکه خدای سبحان همان کسی است که خواص اشیائی که حواس بشر توانائی دسترسی به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعلیم داده و از طریق حواس او به او تعلیم داده ، آنگاه تمامی آنچه در آسمان و زمین است مسخر وی و رام وی کرده و فرموده:« و سخر لکم ما فی السموات و الارض جمیعا منه!» (۱۳/جاثیه)

و این تسخیر جز برای این نبوده که بشر با نوعی تصرف در این موجودات زمین و آسمان به اهداف زندگیش و به آرزوهایش برسد ، و به عبارتی دیگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط کرده تا بشر به وسیله آنها سود ببرد و برای سود بردن از موجودات او را موجودی متفکر خلق کرده که او را به چگونگی تصرف و چگونگی استعمال هر موجودی هدایت و راهنمائی کند تا در نتیجه به هدفش برسد ، یکی از ادله این ادعا آیات شریفه زیر است:

توجه بفرمائید:

« الم تر ان الله سخر لکم ما فی الارض و الفلک تجری فی البحر بامره!» (۶۵/حج)

« و جعل لکم من الفلک و الانعام ما ترکبون!»(۱۲/زخرف)

« و علیها و علی الفلک تحملون!»(۲۲/مومنون)

و آیاتی دیگر از این قبیل:

خواننده عزیز به لحن این آیات توجه کند که چگونه پیدایش کشتی را به خدای سبحان نسبت داده ، با اینکه ساختن کشتی کار انسانها است و از سوی دیگر حمل شدن انسان به وسیله کشتی و چهار پایان را به خدای تعالی نسبت داده ، و حال آنکه این خود کشتی و چهار پایان است که انسان را حمل می کند و باز می بینید که حرکت کشتی در دریا را به امر خدا منسوب نموده ، با اینکه این حرکت مستند به جریان آب دریا و یا

وزش بادها و یا به کار افتادن موتورها و امثال آن است و همه اینها را تسخیر خدای سبحان خوانده و علت همه اینها این است که اراده خدای عز و جل نوعی حکومت در کشتی ها و چهار پایان و در زمین و آسمان دارد ، که همه اینها را به سوی غایاتی که از آنها مطلوب و منظور است سوق می دهد .

نهایت اینکه این خدای سبحان است که علاوه بر دادن حس به بشر ، فکر نیز به او داد تا با آن(حس) مواد خام و با این(فکر) قضایائی بسازد و به کمال برسد ، البته به آن مقداری که برایش مقدر شده که علوم فکری جاری در تکوینیات و یا به عبارتی علوم نظری را کسب کند و در این باب فرموده:« و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون!»(۷۸/نحل)

و اما علوم عملی یعنی علومی که سر و کارش همه با این معنا است که چه کارهائی سزاوار و چه کارهائی ناسزاوار است ، تنها منشا این علوم الهامهائی از ناحیه خدای سبحان است ، بدون اینکه حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقشی داشته باشد:

به آیه زیر توجه فرمائید:

« سوگند به نفس و خلقت کامل و تمام عیار آن، که خدای سبحان آن را بیافرید و سپس تقوا(آنچه سزاوار است،) و فجور (آنچه ناسزاوار است،) را به آن الهام کرد، در نتیجه هر کس نفس را پاک نگه دارد، رستگار و هر کس آن را آلوده کند زیانکار می شود!»(۷و۸/شمس)

و به آیه زیر توجه کنید که می فرماید:

« فاقم وجهک للدین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم!»(۳۰/روم)

بطوری که ملاحظه می کنید ، در این آیات علم به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود(یعنی حسنات) و آنچه از اعمال که نباید انجام شود(یعنی سیئات) را از چیزهائی دانسته که به الهام الهی یعنی افکندن در دلها حاصل می شود ، و منشا آن علم این الهامات است .

پس به حکم این آیات تمامی علومی که برای انسان حاصل می شود همه و همه هدایت الهی و به هدایت الهی است ، چیزی که هست به حسب نوع ، مختلف است .

آنچه از علوم که مربوط به خواص اشیاء خارجی است ، طریقی که خدای سبحان بشر را به آن طریق به سوی آن علوم هدایت می کند طریق حس است ، و آنچه از علوم کلی و فکری که چون بدیهیات عقلی نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیاء ، اینگونه علوم را خدای تعالی به

تسخیر و اعطاء به انسان می دهد و این تسخیر و اعطاء چنان نیست که حس بتواند آنرا ابطال کند و یا انسان در حالی از حالات از آن بی نیاز شود ، قسم سوم علومی است مربوط به اعمال آدمی و اینکه چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فساد انگیز است ؟ چه اعمالی تقوا و چه اعمالی فجور است ؟ خدای سبحان آن را از طریق الهام و افکندن در دلها و کوبیدن در فطرت به انسان می دهد .

و قسم سوم که در اصل به الهام الهی بر می گردد ، تنها زمانی در عمل انسان مفید واقع گشته و اثرش تمام می شود ، که قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد و بر درستی و استقامت رشد کرده باشد(چون بسا می شود که انسانی در اثر کجرویهای ممتد ، فطرت خدادادیش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند!) همچنانکه درک عقلی نیز وقتی حاصل می شود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد ، به آیات زیر توجه فرمائید:

« و ما یذکر الا اولوا الالباب!»(۲۶۹/بقره)

« و ما یتذکر الا من ینیب!»(۱۳/غافر)

« و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یؤمنوا به اول مره!»(۱۱۰/انعام)

« و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه!»(۱۳۰/بقره)

یعنی کسی مقتضیات فطرت را ترک نمی کند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل را پیش گرفته باشد .

اعتبار عقلی و حساب سرانگشتی هم مساعد با ملازمه ایست که گفتیم بین عقل و تقوا بر قرار است ، برای اینکه وقتی عقلش و یا به عبارتی نیروی تفکر و نظر انسان آسیب دید و در نتیجه حق را حق ندید و باطل را باطل نیافت ، چگونه ممکن است از ناحیه خدای تعالی ملهم شود به اینکه باید این کار نیک را بکند ، و یا فلان کار زشت را نکند ؟ مثل چنین کسی مثل آن شخصی است که معتقد است بعد از زندگی دنیائی و مادی عاجل دیگر هیچ زندگی یی نیست ، چنین کسی معنا ندارد که ملهم به تقوای دینی شود ، برای اینکه تقوای دینی زاد و توشه زندگی آخرت است ، و بهترین توشه آن است .

کسی هم که دین فطریش فاسد شد و از تقوای دینی توشه ای ذخیره نکرد ، قوای داخلی و شهوت و غضبش و محبت و کراهتش و سایر قوایش نمی تواند معتدل باشد و معلوم است که این قوا(که فرمانده اعضای بدن است،) وقتی دچار کوران شد نمی گذارد قوه درک نظریش عمل کند و آن عملی که شایسته آن درک است را انجام دهد .

آری!

« حقیقت، سرائی است آراسته!»

« هوا و هوس گرد برخاسته! »

و بیانات قرآن در نشر معارف دینی و تعلیم علم نافع به مردم همین روش را پیش گرفته ، یعنی سه طریقه سابق الذکر را رعایت نموده ، سه طریقه ای که خودش رعایت نموده و هم برای رسیدن انسان به معلومات سودمند آن طریقه ها را معین فرموده آنچه از معلومات جزئی که مربوط به خواص اشیاء است و به وسیله احساس درک می شود ، قرآن کریم آنها را به حواس بشر حوالت داده و می فرماید:

« ا لم تر - مگر ندیدی!»

« ا فلا یرون - پس چرا نمی بینند!»

« ا فرایتم - آیا شما اینطور دیدید!»

« ا فلا تبصرون - چرا پس نمی بینید!»

و از این قبیل تعبیرهای دیگر.

آنچه از معلومات که از سنخ کلیات عقلی و مربوط به امور کلی مادی و یا ماورای ماده است ، در آن موارد عقل را یک معیاری جازم دانسته است ، هر چند که آن امور غایب از حواس ظاهری و خارج از محیط ماده و مادیات است ، نظیر غالب آیات راجع به مبدأ و معاد ، که مشتمل است بر تعبیراتی نظیر:

« لقوم یعقلون!»

« لقوم یتفکرون!»

« لقوم یتذکرون!»

« یفقهون!» و امثال اینها.

و آنچه از قضایا که مربوط به عمل است و مساسی با خیر و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد ، درک آنها را به الهامی الهی حوالت داده ، مطالبی ایراد می کند ، تا به وسیله آن بشر را متوجه الهام های باطنی خود کند ، نظیر آیاتی که مشتمل است بر تعبیری نظیر:

« ذلکم خیر لکم!»

« فانه آثم قلبه!»

« فیهما اثم!»

« و الاثم و البغی بغیر الحق!»

« ان الله لا یهدی!»

و از این قبیل تعبیرها که خود خواننده باید در دسته بندی کردن آیات راجع به این سه قسم معلومات تدبر کند .

از این بیان سه نکته اساسی روشن گردید:

اول: اینکه قرآن کریم طریقه و مسلک حسیین یعنی علمائی که همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است و احکام عقلی صرف را در بحث های علمی راه نمی دهند به شدت تخطئه کرده است ، برای اینکه ما می بینیم اولین و مهم ترین مساله ای که قرآن کریم در بیان آن اهتمام ورزیده مساله توحید خدای عز و جل است و سایر معارف اخلاقی و علمی دین را بر آن اساس بیان کرده و مردم را به سوی آن دعوت فرموده و این هم پر واضح است که مساله توحید از هر مساله دیگری بی ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هیچ ارتباطی با حس و ماده ندارد .

قرآن کریم بیان کرده که این معارف حقیقی همه از فطرت منشا می گیرد و فرموده:« فاقم وجهک للدین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها لا۔ تبدیل لخلق الله!» (۳۰/روم) می فرماید خلقت بشر نوعی خلقت و ایجاد است که مستلزم این علوم و ادراکات است و معنا ندارد که خلقت موجودات تبدل و دگرگونی پیدا کند ، مگر آن دگرگونی که خودش نیز جزء خلقت و ایجاد باشد و اما اینکه ایجاد مطلق مبدل شود ، یعنی حکم واقع باطل شود ، هیچ معنائی برایش تصور ندارد ، پس انسان هرگز نمی تواند(و حاشا که بتواند!) علوم فطری خود را باطل ساخته و در زندگی راهی را پیش بگیرد که غیر از راه فطرت و خلقتش می باشد و اما انحرافی که می بینیم انسانهائی از احکام فطرت دارند این انحرافها ابطال حکم فطرت نیست ، بلکه استعمال و به کار گیری همان احکام است ، اما در مواردی که نباید به کار گرفت ، نظیر اینکه یک فرد تیر انداز با اینکه تیر و کمان را ساخته اند برای خوردن به هدف ، ولی او تیر به غیر هدف بزند ، پس او تیر و کمان را استعمال کرده و لیکن استعمالش غلط و به خطا بوده ، کاردک ها و پیچ مهره ها و سوزنها و سایر اجزای یک موتور و کارخانه در صورتی که درست به کار نرود و در جای خود قرار نگیرد وقتی ماشین و موتور به کار می افتد آن اجزاء ، کاری را که باید انجام دهند انجام می دهند و لیکن غرضی که از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمی شود ، آنچه در مثال ما محال است این است که در یک کارخانه آن جزئی که کار اره را می کند به جای اره کردن بدوزد و سوزنی که در آن کارخانه کارش دوختن است اره کند و خلاصه اره کار خود را با کار سوزن عوض کند و در نتیجه چیزی را که باید قطع کند و پاره کند بدوزد ، این محال است.

و این معنا برای هر دانش پژوهی که در تمامی استدلالهای حسی مسلکان دقت کند کاملا۔ روشن است مثلا۔ یکی از استدلالهای این طائفه این است که گفته اند : بحثهای عقلی صرف و قیاس های منطقی که از مقدماتی دور از حس چیده می شود بسیار دستخوش اشتباه و خطا می گردد ، دلیلش هم اختلافهای بسیاری است که در مسائل

عقلی صرف دیده می شود ، به همین دلیل نباید بر این مسائل اعتماد کرد ، چون دل انسان اطمینانی به آن پیدا نمی کند .

و یا در تخطئه طریقه بحث های عقلی و درستی طریقه حس و تجربه ، استدلال کرده اند به اینکه: حس آلتی است برای دستیابی به خواص اشیاء و این چیزی نیست که کسی آنرا انکار کند ، وقتی که انسان اثری را در موضوعی از موضوعات - آنهم در شرائطی مخصوص - احساس می کند و سپس این مشاهده - با حفظ همان شرائط ، یعنی بدون اختلاف - تکرار می شود ، قهرا کشف می کند که اثر مذکور از خصوصیات موضوع نامبرده است ، نه اینکه تصادفی پیدا شده باشد ، چرا که تصادف هیچگاه دوام پیدا نمی کند .

و این دو دلیل یعنی دلیل بر نادرستی قیاسات عقلی محض و دلیل بر درستی صد درصد طریقه حس و تجربه به طوری که ملاحظه می کنید ، برای این اقامه شده که لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده ، ترک طریقه عقلی صرف را لازم قلمداد نماید در حالی که مقدماتی که در این دو دلیل اخذ شده همه مقدماتی عقلی و خارج از حس و تجربه بودند ، آن وقت طرفداران طریقه حس با همین مقدمات عقلی می خواهند طریقه استدلال عقلی را باطل سازند ، و این همان چیزی است که قبلا خاطرنشان کردیم که فطرت هرگز باطل نمی شود و تنها انحرافی که هست در کیفیت استعمال فطرت است .

و از این اشتباه فاحش تر ، این است که بخواهند با استعمال حس و تجربه ، احکام تشریع شده و قوانین موضوعه را تشخیص دهند و مثلا حکمی از احکام را در جوامع بشری آزمایش می کنند تا ببینند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته ، و در آن دیگری چند در صد ، اگر دیدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حکم کنند به اینکه این حکم حکم خوب ، ثابت و لا یتغیر است ، و باید همیشه باشد و اگر دیدند اثرش آنطور که باید چشمگیر نیست ، آنرا دور انداخته و حکمی دیگر را به کرسی بنشانند ، همچنانکه قائلین به قیاس و استحسان(یعنی اکثر علمای اهل سنت که احکام شرع را با آن اثبات می کنند ، مثلا می گویند چون فلان موضوع شبیه به آن موضوع دیگر است پس حکم همان موضوع را هم دارد!) نظیر چنین خطائی را مرتکب شده اند ، با اینکه قیاس فقهی و استحسان و آن اظهار نظرهائی که نامش را شم الفقاهه می گذارند ، امارات و نشانه هائی است برای کشف حکم نه برای جعل حکم که البته بحث در اطراف مساله قیاس و استحسان ارتباطی با کار ما که تفسیر قرآن کریم است ندارد ، باید در آن باره به کتب اصول مراجعه نمود .

قرآن کریم همه این روش ها را باطل دانسته و اثبات کرده است که احکام تشریع

شـده اش همه فطری و روشن است و تقوا و فجوری که در فطرت همه انسانهـا هست الهامی است علمی که جزئیات آن فقط و فقط باید از ناحیه وحی گرفته شود ، نه کار حس است و نه کار تجربه - به آیات زیر توجه فرمائید:

« و لا تقف ما لیس لک به علم!»(۳۶/اسرا)

« و لا تتبعوا خطوات الشیطان!» (۱۶۸/بقره)

قرآن کریم علاوه بر اینکه ریشه همه احکام الهی را فطرت بشر دانسـته ، شریعت تشریع شده را حق نامیده ، به این آیات توجه فرمائید:

« و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا!»(۳۶/یونس)

و چگونه می توانـد جایگزین حق و مصـلحت باشد با اینکه در پیروی ظن خوف آن هست که انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است که خویشتن را در خطر باطل افکندن ضلالت است:

« فما ذا بعد الحق الا الضلال!»(۳۲/یونس)

« فان الله لا یهدی من یضل!»(۳۷/نمل)

یعنی ضـلالت شایستگی آن را ندارد که انسان را به خیر و سعادت برساند ، پس کسی که می خواهد از راه باطل به هدف حق برسد ، و یا از راه ظلم به عدالت منتهی شود ، و یا از راه سـیئه به حسـنه و از راه فجور به تقوا دست یابد ، راه را خطا رفته است و از عالم صـنع و ایجاد که ریشه شـرایع و قوانین است توقعی کرده که هرگز و به هیچ وجه به آن نمی رسد(و مثل کسـی می مانـد که به امیـد دست یـابی به آتش دست خود در آب کنـد ، و در شـکم آب به جسـتجوی آتش بپردازد!) اگر چنین چیزی ممکن بود چنـان توقعی نیز بجـا بود که در همه اشـیاء ممکن باشـد ، و نیز بجـا بود که از هر چیزی که خاصـیتی دارد ضـد آن خاصیت را توقع کرد ، و هر ضدی کار ضد خود کند و اثر آن را ببخشد ، معلوم است که نمی بخشد .

نکته اساسـی دوم که بیـان قبلی مـا روشـنش ساخت این است که قرآن همانطور که طریقه حس و تجربه را تخطئه کرده طریقه تـذکر را نیز - که سـلوک علمی فکری را باطل می دانـد و منطق فطرت را کنار می زند - باطل کرده است ، که در همین جلد بیان مفصل آن گذشت .

نکته سـومی که روشن شـد این است که قرآن به مردم اجـازه آن را نمی دهـد که بـدون رعـایت دائمی تقوا و ترس از خـدای سبحان به تفکر بپردازنـد ، و این کار را خطرناک و بی فائده می داند که در سابق راجع به این مطلب نیز تا حدی بحث کردیم ، و به همین جهت است که می بینی قرآن در ضـمن تعلیم شـرایع دین هر حکمی را که بیان می کند ، همراه آن حکم ، سخن از فضائل اخلاق و خصال حمیده به میان می آورد ، تا با تذکر آن ،

غریزه تقوای بشر بیدار گشته ، بر فهم حکم خدا و هضم آن قوی شود و شما خواننده عزیز می توانی این معنا را در امثال آیات زیر مطالعه کنی:

« و اذا طلقتم النسـاء فبلغن اجلهن فلاـ تعضـلوهن ان ینکحن ازواجهن اذا تراضوا بینهم بـالمعروف ذلک یوعظ به من کان منکم یؤمن بالله و الیوم الاخر ، ذلکم ازکی لکم و اطهر و الله یعلم و انتم لا تعلمون!»(۲۳۲/بقره)

« و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه ، و یکون الدین لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین!»(۱۹۳/بقره)

« و اقم الصلوه ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر ، و لذکر الله اکبر و الله یعلم ما تصنعون!» (۴۵/عنکبوت)

(۱)

رؤیا و خواب دیدن

گفتاری در پیرامون: رؤیا

بحث ۱ - اعتنای مردم نسبت به رؤیا

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۵۰۲

مردم از قدیم الایام - که نمی توان ابتدای تاریخش را به دست آورد - نسبت به امر رؤیا و خواب عنایت زیادی داشته اند و در هر قوم و مردمی قوانین و موازین مختلفی برای تعبیر خواب بوده ، که با آن قوانین ، خوابها را تعبیر و رموز آنها را کشف می کرده اند و مشکلات اشارات آنها را حل می نموده اند و در انتظار خیر و شر و یا نفع و ضرری که فالش را زده بودند می نشستند .

در قرآن کریم نیز به امر خواب اعتناء شده چنانکه رؤیای ابراهیم علیه السلام را در باره فرزندش آورده می فرماید: بعد از آنکه با او به منی رسید گفت:

-ای پسرک من ، در خواب می بینم که دارم تو را ذبح می کنم ، ببین تا نظرت در این باره چیست؟

-گفت: ای پدرم بجای آر آنچه که مامور شده ای ...؟ و ما ندایش کردیم که ای ابراهیم رؤیای خود را تصدیق کردی . (۱۰۲/صافات)

و حکایت رؤیای یوسف علیه السلام را نقل کرده می فرماید: زمانی که یوسف به پدرش گفت:

- ای پدرم ! در خواب دیدم یازده ستاره و شمس و قمر را که دارند برایم سجده می کنند!(۴/یوسف)

و همچنین رؤیای دو رفیق زندانی یوسف علیه السلام را چنین حکایت می کند

که: یکی از آن دو گفت:

- در خواب می بینم که شراب می گیرم ، و دیگری گفت:

- من در خواب می بینم که بالای سرم نان حمل می کنم و مرغان از آن می خورند، ما را به تعبیر آن خبر ده، که ما تو را از نیکوکاران می یابیم! (۳۶/یوسف)

و رؤیای پادشاه مصر را حکایت نموده می فرماید: پادشاه گفت:

- من در خواب می بینم هفت گاو فربه را که هفت گاو لاغر آنها را می خورند و هفت سنبله سبز و سنبله های خشک دیگر ، هان ای کرسی نشینان ، نظر دهید مرا در رؤیایم ! (۴۳/یوسف)

و نیز از خواب مادر موسی حکایت نموده می فرماید:

- و چون وحی کردیم به مادر تو آنچه وحی شدنی است که او را در صندوق بگذار و بدریا بینداز!(۷/قصص)

(چون در روایات آمده که این وحی بصورت رؤیا بوده است.)

و نیز خوابهایی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم حکایت کرده می فرماید:

- زمانی که خداوند ایشان را در عالم رؤیا به تو اندک نشان داد ، که اگر ایشان را بسیار جلوه می داد هر آینه سست می شدید و در اینکه به جنگشان اقدام بکنید یا نه نزاع می کردید.(۴۳/انفال)

و باز فرموده:

- هر آینه خداوند صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که: بزودی ان شاء الله به مسجد الحرام وارد می شوید، در حالی که ایمن باشید و سرهایتان تراشیده باشد و تقصیر کرده باشید و ترسی بر شما نباشد!(۲۷/فتح)

و نیز می فرماید:

- ما خوابی که به تو نشان دادیم قرارش ندادیم مگر فتنه و امتحان مردم!(۶۰/اسرا)

از دلیل نقلی هم تعداد زیادی روایت از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و امامان اهل بیت علیهم السلام رسیده که همه ، این معنا را تایید می کنند.

و لیکن دانشمندان طبیعی اروپا ، رؤیا را یک واقعیت خارجی نمی دانند و برایش ارزش علمی قائل نیستند که در باره حقیقت

و ارتباطش با حوادث خارجی بحث کنند ، مگر عده ای از روانشناسان ایشان که به شان آن اعتنا ورزیده علیه دسته اول به پاره ای از

رؤیاهای صحیح استدلال کرده اند ، که از حوادث آینده و یا امور پنهانی بطور شگفت آوری خبر داده ، بطوری که ممکن نیست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود ، و اینگونه خوابها آنقدر زیاد و بطرق معتبر نقل شده که دیگر نمی توان در باره آنها تردید کرد و این دسته ، از اینگونه خواب ها که گفتیم(بطور اعجاب آوری از آینده و یا امور پنهانی خبر داده،) در کتب خود نقل کرده اند .

بحث ۲- رؤیا دارای حقیقت است!

هیچ یک از ما نیست که در زندگی خود خوابهایی ندیده باشد که به پاره ای امور پنهانی و یا مشکلات علمی و یا حوادث آینده از خیر و شر دلالت نکرده باشد ، آری از هر که بپرسی یا خودش چنین رؤیاهایی داشته و یا از دیگران شنیده و چنین امری را نمی توان حمل بر اتفاق کرد و گفت که: هیچ ارتباطی میان آنها و تعبیرشان نیست ، مخصوصا خوابهای صریحی که اصلا احتیاج به تعبیر ندارد .

البته این هم قابل انکار نیست که رؤیا امری است ادراکی ، که قوه خیال در آن مؤثر و عامل است و این قوه از قوای فعالی است که دائما مشغول کار است ، بسیار می شود که عمل خود را از جهت اخباری که از ناحیه حس لامسه و یا سامعه و امثال آن وارد می شود ادامه می دهد و بسیار هم می شود که صورتهایی بسیط و یا مرکب ، از صورتها و یا معناهایی که در خزینه خود دارد گرفته و آنها را تحلیل می کند ، مانند تفصیلی که در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به یک یک اعضاء ، از قبیل سر و دست و پا و غیر آن تجزیه و تحلیل می کند ، و یا بسائط را گرفته ترکیب می نماید ، مثلا از اعضایی که جدا جدا در خزینه خود دارد انسانی می سازد .

حال بسیار می شود که آنچه ترکیب کرده با خارج مطابقت می کند و بسیار هم می شود که مطابقت نمی کند ، مانند این که انسانی بی سر و یا ده سر بسازد .

و کوتاه سخن اینکه اسباب و عوامل خارجی که محیط به بدن آدمی است ، از قبیل حرارت و برودت و امثال آن ، و همچنین عوامل داخلی که بر آن عارض می شود از قبیل مرض و ناملایمات و انحرافات مزاج و پری معده و خستگی و غیر آن ، همه در قوه مخیله و در نتیجه در خوابها تاثیر می گذارد .

و لذا می بینیم کسی که(در بیداری و یا در خواب) حرارت و یا برودت شدید در او اثر کرده ، در خواب آتشی شعله ور و یا برف و سرمایی شدید مشاهده می کند ، و کسی که گرمای هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جاری ساخته در خواب حمام گرم و یا خزینه و یا ریزش باران را می بیند و نیز کسی که مزاجش منحرف و یا دچار پری معده شده

خوابهای پریشانی می بیند که سر و ته نداشته ، چیزی از آن نمی فهمد .

و همچنین اخلاق و سجایای انسانی تاثیر شدیدی در نوع تخیل آدمی دارد ، کسی که در بیداری دچار عشق و محبت به شخصی شده و یا عملی را دوست می دارد بطوری که هیچگاه از یاد آن غافل نیست او در خواب هم همان شخص و همان چیز را می بیند .

و شخص ضعیف النفسی که در بیداری همواره دچار ترس و وحشت است و اگر ناگهانی صدایی بشنود هزار خیال کرده امور هولناک بی نهایتی در نظرش مجسم می شود ، او در خواب هم همین سنخ امور را می بیند ، همچنین خشم و عداوت و عجب و تکبر و طمع و نظائر اینها هر کدام آدمی را به تخیل صورتهای متسلسلی مناسب و ملائم خود وامی دارد و کمتر کسی است که یکی از این سجایای اخلاقی بر طبیعتش غالب نباشد.

و بهمین جهت است که اغلب رؤیاها و خوابها از تخیلات نفسانی است که یکی از آن اسباب ، خارجی و یا داخلی طبیعی و یا داخلی اخلاقی ، نفس را به تصور آنها واداشته است و در حقیقت نفس آدمی در این خوابها همان کیفیت تاثیر و نحوه عمل آن اسباب را در خودش حکایت می کند و بس و آن خوابها حقیقت دیگری غیر این حکایت ندارند.

این است آن حقیقتی که منکرین واقعیت رؤیا را به انکار واداشته ، و غیر آنچه ما گفتیم دلیل دیگری نداشته و بغیر شمردن عوامل مزبوری که گفتیم (در قوه خیال آدمی اثر می گذارند،) مطلب علمی دیگری ندارند .

و ما هم آنرا مسلم می دانیم منتهی چیزی که هست باید به ایشان بگوییم دلیل مذکور نمی تواند اثبات کند که بطور کلی هر چه رؤیا هست از این قبیل است و حقیقت و واقعیتی ندارد ، بله این معنا را اثبات می کند که هر رؤیایی حقیقت نیست و این غیر مدعای ایشان است ، مدعای ایشان این است که همه خوابها خالی از حقیقت است .

آری(همانطور که گفتیم،) خوابهایی در این میان هست که رؤیای صالح و صادق است و از حقائقی پرده برمی دارد که هیچ راهی به انکار آن نیست و نمی توانیم بگوییم هیچگونه رابطه ای بین آنها و بین حوادث خارجی و اموری که کشف و پیش بینی شده وجود ندارد .

پس ، از آنچه که بیان شد این معنا روشن گردید که بطور کلی هیچ یک از رؤیاها خالی از حقیقت نیست به این معنا که این ادراکات گوناگونی که در خواب بر نفس آدمی عارض می شود و ما آنها را رؤیا می نامیم ریشه ها و اسبابی دارند که باعث پیدایش آنها در نفس و ظهورشان در خیال می شود ، و وجود این ادراکات حکایت از تجسم آن اصول و اسبابی می کند که اصول و اسباب آنها است ، بنا بر این(صحیح است بگوئیم،)

برای هر رؤیـایی تعبیری هست ، لیکن تعبیر بعضـی از آنهـا عوامـل طبیعی و بـدنی در حال خواب است ، و تاویل بعضـی دیگر عوامـل اخلاقی است و بعضـی دیگر سـببهای متفرقه اتفاقی است ، ماننـد کسـی که در حال فکر در امری بخواب می رود و در خواب رؤیایی مناسب آن می بیند .

در آنچه گفته شد هیچ حرف و بحثی نیست و همه در باره آن متفقند. بحث و رد و قبولی که هست همه در باره رؤیایی اسـت که نه اسـباب خارجی طبیعی دارد و نه ریشه اش اسـباب مزاجی و یا اتفاقی است و نه مستند به اسباب داخلی و اخلاقی است و در عین حال با حوادث خارجی و حقائق کونی ارتباط هم دارد .

بحث ۳- خوابهای راست

خوابهای مورد بحث، یعنی آنهایی که با حوادث خارجی و مخصوصا حوادثی که سابقه قبلی ندارند ارتباط دارد از آنجایی که یکی از دو طرف ارتباط امری است معـدوم و نیامـده از قبیل بخواب دیدن اینکه پس از مدتی چنین و چنان می شود و عینا هم بشود اشکال شده است، که معنا ندارد میان امری وجودی(رؤیا) و امری عدمی(حادثه نیامده) ارتباط برقرار شود و یا به عبارت دیگر معقول نیست میـان رؤیـا و امری که بوسـیله یکی از عوامـل مـذکور در قبل ، از حواس ظاهر و اخلاقیات و انحراف مزاج وارد بر نفس نشـده ارتباط برقرار گردد. مثلا شخصـی بـدون هیچ سابقه ای در خواب ببیند که در فلان محل دفینه ای از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصـیات را هم دارد و شـکل و قیافه ظرف آن هم چنین و چنان است ، آنگاه از خواب برخاسـته به آن نقطه برود و زمین را بکند و دفینه را با عین آن خصوصیات پیدا کند ، چون همانطور که گفتیم معنا ندارد میان نفس آدمی و امری که به تمام معنی از حواس ظاهری و باطنی انسان غایب بوده ارتباط برقرار شود .

و بهمین جهت در جواب این اشـکال گفته انـد : این ارتبـاط از این راه برقرار می شود که نفس شـخص نائم ، نخست با سـبب حـادثه ارتبـاط پیـدا می کنـد ، آن سـببی که فوق عالم طبیعت قرار دارد و بعـد از برقرار شـدن ارتباط میان نفس و آن سـبب ، ارتباط دیگری برقرار می شود میان آن و خود حادثه .

توضیح اینکه عوالم سه گونه اند:

یکی عالم طبیعت که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می کنیم و موجودات در آن صورتهایی مادی هسـتند ، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می یابد .

عـالم دوم عـالم مثـال است که مـا فوق این عالم قرار دارد ، به این معنا که وجودش ما فوق وجود این عالم است(نه اینکه فوق مکانی باشد،) و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده ، که آنچه حادثه در این عالم حادث می شود از آن عالم نازل می گردد و باز هم به آن عالم عود می کند و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن ، سمت علیت و سببیت را دارد .

عـالم سوم عـالم عقـل است که مـا فوق عـالم مثـال است، یعنی وجودش ما فوق آنست(نه جایش،) در آن عالم نیز حقایق این عـالم و کلیاتش وجود دارد ، اما بـدون ماده طبیعی و بـدون صورت مثالی ، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سـمت علیت و سببیت را دارد .

نفس آدمی بخاطر تجردش ، هم سـنخیتی با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل و وقتی انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشـید ، طبعا از امور طبیعی و خارجی منقطع شـده متوجه به عالم مثال و عقل که خود ، هم سـنخ آنها است می شود و در نتیجه پاره ای از حقایق آن عوالم را به مقدار استعداد و امکان مشاهده می نماید .

حال اگر نفس ، کامل و متمکن از درک مجردات عقلی بود ، آن مجردات را درک نموده اسـباب کاینات را آنطور که هست یعنی بطور کلیت و نوریت در پیش رویش حاضر می سازد و اگر آن مقدار کامل نبود که بطور کلیت و نوریت استحضار کند ، به نحو حکـایت خیـالی و بصورتها و اشـکالی جزئی و مادی که با آنها مانوس است حکایت می کنـد ، آنطور که خود ما در بیداری ، مفهوم کلی سرعت را با تصور جسمی سریع الحرکه حکایت می کنیم و مفهوم کلی عظمت را به کوه و مفهوم رفعت و علو را به آسـمان و اجرام آسـمانی و شـخص مکار را به روباه و حسود را به گرگ و شـجاع را به شیر و همچنین غیر اینها را بصورتهایی که با آن مانوسیم تشبیه و حکایت و مجسم می سازیم .

این صورتی است که نفس متمکن از ادراک مجردات آنطور که هست بوده باشـد و بتواند به آن عوالم ارتقاء یابد و گرنه تنها از عـالم طبیعت به عـالم مثال ارتقاء یافته و چه بسا در آن عالم ، حوادث این عالم را به مشاهـده علل و اسـبابش مشاهـده نماید بدون اینکه با تغییر و تبدیل تصرفی در آن بکند .

و اینگونه مشاهدات نوعا برای نفوسـی اتفاق می افتد که سـلیم و متخلق به صدق و صـفا باشند ، این آن خوابهایی است که در حکایت از حوادث ، صـریح است و چه بسا که نفس ، آنچه را که در آن عوالم مشاهـده می کنـد با مثالهایی که بـدان مانوس است ممثـل می سازد، مثلا ازدواج(آینـده) را بصورت جامه در تن کردن حکایت می کنـد و افتخار را بصورت تاج ، و علم را بصورت نور ، و جهل را بصورت ظلمت و بی نامی و گوشه نشینی را

بصورت مرگ مجسم می سازد و بسیار هم اتفاق می افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می کنیم ، نفس ما منتقل به ضد آن می شود ، همچنانکه در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر و با تصور آتش به یخ و از تصور حیات به تصور مرگ منتقل می شویم و امثال اینها .

از جمله مثالهای این نوع خوابها ، این خوابیست که نقل شده که مردی در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهری می کند ، از ابن سیرین پرسید ، در جواب گفت: تو بزودی مؤذن می شوی و در ماه رمضان مردم با صدای تو امساک می کنند .

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که خوابهای راست در تقسیم اولی تقسیم می شود به ، خوابهای صریحی که نفس نائم و صاحب رؤیا در آن هیچگونه تصرفی نکرده و قهرا و بدون هیچ زحمتی با تاویل خود منطبق می شود .

و خوابهای غیر صریحی که نفس صاحب خواب از جهت حکایت ، در آن تصرف کرده حالا یا به تمثیل و یا به انتقال از معنای خواب به چیزی که مناسب آن و یا ضد آنست ، این قسم رؤیا آن قسمی است که محتاج به تعبیر است تا متخصصی آن را به اصلش که در رؤیا مشاهده شده برگرداند ، مثلا تاجی را که می گوید در خواب دیده ام افتخار و مرگ را به حیات و حیات را به فرج بعد از شدت و ظلمت را به جهل و حیرت را به بدبختی تعبیر کند .

آنگاه قسم دوم به یک تقسیم دیگری منقسم می شود به دو قسم یکی آن خوابهایی است که نفس صاحب خواب فقط یکبار در آن تصرف می کند و از آنچه دیده به چیز دیگری مناسب و یا ضد آن منتقل گشته و آنرا حکایت می کند و یا فوقش از آنهم به چیز دیگری منتقل می شود به طوری که برگرداندن آن به اصل و ریشه اش دشوار نیست .

قسم دوم آن رؤیایی است که نفس صاحبش به یک انتقال و دو انتقال اکتفا ننموده ، مثلا از آنچه دیده به ضدش منتقل شده و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل و همچنین بدون اینکه به حدی توقف کرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف کرده ، بطوری که دیگر مشکل است که تعبیرگو بتواند رؤیای مزبور را به اصلش برگرداند ، اینگونه خوابها را اضغاث احلام می نامند ، که تعبیر ندارد ، برای اینکه یا دشوار است و یا ممکن نیست تعبیرش کرد.

از اینجا بخوبی روشن گردید که بطور کلی خوابها دارای سه قسم کلی هستند ، یکی خوابهای صریحی که احتیاجی به تعبیر ندارد ، یکی اضغاث احلام که از جهت

دشواری و یا تعذر ، تعبیر ندارد و سوم خوابهایی که نفس در آن با حکایت و تمثیل تصرف کرده ، این قسم از خوابها است که تعبیر می شود .

این بود اجمال آنچه که علمای روانشناس قدیم در باره رؤیا گفته اند و بحث بیش از این و کامل آن موکول به کتبی است که در این باره تدوین یافته است.

بحث ۴- در قرآن مؤید آنچه گفته شد هست !

یکجا می فرماید:

« و هو الذی یتوفیکم باللیل!» (۶۰/انعام)و در جای دیگر می فرماید:

« الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری!»(۴۲/زمر)

و ظاهر این دو آیه این است که نفوس در موقع خواب ، از بدن ها گرفته می شوند و دیگر ارتباطی با حواس ظاهری بدن ندارند ، به نوعی به عالم ربوبی رجوع کرده و منتقل می شوند که بی شباهت به مرگ نیست .

خدای تعالی در کلام خود به هر سه قسم رؤیای مذکور اشاره کرده و از قسم اول، رؤیای ابراهیم و رؤیای مادر موسی و پاره ای از رؤیاهای رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را آورده و به قسم دوم هم در جمله اضغاث احلام اشاره کرد ، که چنین رؤیاهایی هم هست و از قسم سوم ، رؤیای یوسف و رؤیاهای دو رفیق زندانی او و رؤیای پادشاه مصر را که هر سه در سوره یوسف آمده برشمرده است .

(۱)

تکلیف

مقدمه تفسیری بر موضوع: تکلیف

۱- المیزان ج : ۱۱ ص : ۳۶۵

« فَاصدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِض عَنِ الْمُشرِكِينَ!»

« إِنَّا كَفَيْنَک الْمُستهْزِءِينَ...!»

« فَسبِّحْ بحَمْدِ رَبِّک وَ كُن مِّنَ السجِدِينَ!»

« وَ اعْبُدْ رَبَّك حَتى يَأْتِيَک الْيَقِينُ!»

« آنچه را دستور داری آشکار کن و از مشرکان روی بگردان!»

« ما شر استهزاء گران را از تو کوتاه می کنیم !»

« کسانی که با خدای یکتا، خدای دیگر می انگارند به زودی خواهند دانست!»

« ما می دانیم که تو سینه ات از آنچه می گویند تنگ می شود!»

« به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده کنان باش!»

« پروردگار خویش را عبادت کن تا برایت یقین(مرگ) فرا رسد!»(۹۴تا۹۹/حجر)

غرض از آن آیات این بود که خدای تعالی رسول گرامی خود را به قیام بر انجام ماموریت و رسالت خود و اعراض و گذشت از جفاهای مشرکین دعوت کند ، و تسلای خاطر دهد که از آنچه می گویند غمگین و تنگ حوصله نگردد ، زیرا قضای حق بر این رانده شده که مردم را به اعمالشان در دنیا و آخرت و مخصوصا در روز قیامت - که هیچ شکی در آن نیست - سزا دهد ، همان روزی که احدی را از قلم نمی اندازد و به اندازه یک ذره هم از خیر و شر کسی را بدون کیفر و پاداش نمی گذارد. با در پیش داشتن چنین روزی ، دیگر جای تاسف خوردن بر کفر کافران باقی نمی ماند ، چون خدا بدان دانا است و به زودی جزای اعمالشان را می دهد و نیز جای تنگ حوصلگی و اندوه نیست ، چون به خدای سبحان مشغول گشتن مهم تر و واجب تر است .

در این سوره خدای سبحان دو بار مساله اعراض و گذشت از کفاری را که رسول الله(ص) را مسخره می کردند تکرار کرده و همچنین به آنجناب سفارش فرموده که به تسبیح و حمد و عبادت خدای خود بپردازد و خبر داده که خود او شر کفار را از او می گرداند.

اینک در این آیات هم همین را تکرار می کند که به کار رسالت خود مشغول باشد!

(۱)

بحث فلسفی در: تکلیف و چگونگی دوام آن

در المیزان در خلال بحثهای نبوت و چگونگی نشو و نمای شرایع آسمانی در میان بشر، این معنا گذشت که : هر نوعی از انواع موجودات برای خود هدف و غایتی از کمال دارد که از بدو پیدایش بسوی آن حد از کمال سیر می کند و با حرکت وجودیش آن کمال را جستجو می کند و لذا همه حرکاتش طوری است که با آن کمال متناسب است و تا خود را به آن حد نرساند آرام نمی گیرد مگر آنکه مانعی در سر راهش در آید و او را از سیر باز بدارد و قبل از رسیدن به هدف او را از بین ببرد ، مثلا درخت به خاطر آفاتی که به آن حمله ور می شود از رشد و نمو باز بایستد .

و نیز این معنا گذشت که محرومیت از رسیدن به هدف ، مربوط به افراد مخصوصی از هر نوع است ، نه نوعیت نوع ، که همواره محفوظ است و تصور ندارد که تا آخرین فردش دچار آفت گردد .

یکی از انواع موجودات ، آدمی است که او نیز غایتی وجودی دارد که به آن نمی رسد مگر آنکه به طور اجتماع و مدنیت زندگی کند ، دلیل و شاهدش هم این است که به چیزهایی مجهز است که به خاطر آنها از همنوع خود بی نیاز نیست ، مانند نر و مادگی و عواطف و احساسات و کثرت حوائج و تراکم آنها .

و همین اجتماع و مدنیت ، آدمیان را به احکام و قوانینی محتاج می کند که با احترام نهادن به آن و به کار بستن آن ، امور مختلف زندگی را منظم ساخته و اختلافات خود را که غیر قابل اجتناب است بر طرف سازند و هر فردی در جائی قرار بگیرد که سزاوار آنست و به همین وسیله سعادت و کمال وجودی خود را در یابد و این احکام و قوانین عملی در حقیقت ناشی از حوائجی است که خصوصیت وجودی انسان و خلقت مخصوصش ، یعنی تجهیزات بدنی و روحیش آن را ایجاب می کند ، همچنانکه همین

۱- المیزان ج : ۱۲ ص : ۲۷۶

خصوصیات وجودی و خلقتیش مرتبط با خصوصیات علل و اسبابی است که در میان نظام عمومی عالم ، مثل او موجودی را پدید بیاورد .

و این معنا همان معنای فطری بودن دین خداست ، زیرا دین خدا عبارتست از مجموعه احکام و قوانینی که وجود خود انسان ، انسان را به سوی آن ارشاد می کند و یا به تعبیر دیگر : فطری بودن دین خدا به این معنا است که دین خدا مجموعه سنتهایی است که وجود و کون عمومی عالم آن را اقتضاء می کند بطوری که اگر آن سنتها اقامه شود مجتمع بشر اصلاح شده و افراد ، به هدف وجودی و نهایت درجه کمال خود می رسند ، باز بطوری که اگر آن سنت ها را باطل و بی اعتبار کنند ، عالم بشریت رو به تباهی نهاده ، آن وقت مزاحم نظام عمومی جهان می گردد .

و این احکام و قوانین چه مربوط به معاملات اجتماعی باشد که حال مجتمع را اصلاح و منظم کند و چه مربوط به عبادات باشد که آدمی را به کمال معرفتش برساند و او را فردی صالح در اجتماعی صالح قرار دهد ، می بایستی از طریق نبوت الهی و وحی آسمانی به آدمی برسد و انسان تنها باید به چنین قانونی تن در دهد و لا غیر .

با این بیان و اصولی که گذشت معلوم می شود که : تکالیف الهی اموری است که ملازم آدمی است ، و مادامی که در این نشاه ، یعنی در دنیا زندگی می کند چاره ای جز پذیرفتن آن ندارد ، حال چه اینکه خودش فی حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد کمال وجودش نرسیده باشد و چه اینکه از حیث علم و عمل به حد کمال رسیده باشد(خلاصه اینکه بشر تا بشر است و تا در این عالم است محتاج دین است چه اینکه در حال توحش باشد و چه اینکه به نهایت درجه تمدن و پیشرفت رسیده باشد!) اما احتیاجش به دین در صورت توحش و عقب افتادگی روشن است و اما در صورت تمدن و کمال علم و عمل از این نظر است که معنای کمالش این است که در دو ناحیه علم و عمل دارای ملکات فاضله ای شده است که به خاطر داشتن آن ، کارهایی از او سر می زند که صالح به حال اجتماع است و اعمال عبادی ای از او سر می زند که صالح به حال معرفت او است و درست مطابق با عنایت الهی نسبت به هدایت انسان به سوی سعادتش می باشد .

و پر واضح است که اگر قوانین الهی را مختص به افراد و اجتماعات ناقص و عقب افتاده بدانیم و تجویز کنیم که انسان کامل تکلیف نداشته باشد تجویز کرده ایم که افراد متمدن ، قوانین و احکام را بشکنند و معاملات را فاسد انجام دهند و مجتمع را فاسد و در هم و بر هم کنند و حال آنکه عنایت الهی چنین نخواسته .

و همچنین تجویز کرده ایم که افراد متمدن از ملکات فاضله و احکام آن تخلف کنند و حال آنکه همه افعال ، مقدماتی برای به دست آوردن ملکاتند و وقتی ملکه پیدا

شد افعال ، آثار غیر قابل تخلف آن می شود و دیگر تصور نمی شود شخصی که مثلا : ملکه معرفه الله را پیدا کرده خدا را عبادت نکند و یا کسی که ملکه سخاوت را پیدا کرده بذل و بخشش نکند .

اینجا است که فساد گفته بعضی ها روشن می شود که توهم کرده اند : غرض از تکالیف عملی ، تکمیل انسان و رساندنش به نهایت درجه کمال او است ، و وقتی کامل شد دیگر حاجتی به تکلیف نداشته بقای تکلیف در حق او مفهومی ندارد .

وجه فسادش این است که انسان هر قدر هم که کامل شده باشد اگر از تکالیف الهی سرباز زند ، مثلا : احکام معاملاتی را رعایت نکند ، اجتماع را دچار هرج و مرج کرده است و عنایت الهی را نسبت به نوع بشر باطل ساخته است و اگر از تکالیف مربوط به عبادات تخلف کند بر خلاف ملکاتش رفتار کرده و این محال است ، چون رفتار بشر آثار ملکات او است و به فرض هم که جائز باشد ، باز مستلزم از بین بردن ملکه است و آن نیز مستلزم ابطال عنایت الهی نسبت به نوع بشر است .

آری میان انسان کامل و غیر کامل از نظر صدور افعال فرق است ، انسان کامل و دارای ملکه فاضله از مخالفت مصون است و ملکه راسخه در نفسش نمی گذارد او کار خلاف بکند ، ولی انسان ناقص چنین مانع و جلوگیری در نفس ندارد .

خداوند همه را در به دست آوردن ملکات فاضله یاری فرماید!

(۱)

عطای الهی

بحث فلسفی در:عطای الهی و منشأ اختلاف انواع و افراد

۱- المیزان ج : ۱۲ ص : ۲۸۸

در اینکه فیض مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه:

« و ما کان عطاء ربک محظورا !»

« هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگیری نمی شود!» (۲۰/اسری)

چنین استفاده می شود. همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لِذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست و گرنه اگر محدود به چیزی می شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می گشت ، حال که وجودش واجب فرض شد بنا بر این باید گفت : خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلقی است که به هیچ قیدی مقید نمی باشد .

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او است و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجائیکه خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجائی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می باشد و گرنه اگر مقید و محدود می بود لازم می آمد که ذاتش مرکب باشد از محدود و حد و یا به عبارت دیگر از وجود(در داخل حد) و عدم(در خارج آن) و به حکم سنخیت ، این مناقضت ذاتی ، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می کرد و او هم مرکب می شد ، با اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق ، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد

است و مطلق و مطلوب هم همین است .

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر نقص و کمال و وجود و فقدان دارند مربوط به خود آنهاست ، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان ، برای اینکه این اختلافات یا : اختلافهائی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند ، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود ، در آنها مختلف است ، مانند انسان و اسب ، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند ، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را .

و یا اختلافی است که افراد یکنوع ، در کمال و نقص با هم دارند ، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می گردد ، در حالی که دیگران فاقد آنند و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند و بعضی ناقصش را و منشا اینگونه اختلافات ، به جهت اختلافی است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می سازند .

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می کند اثر واحد و مطلق است ، لیکن این گیرنده های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض ، فیض مذکور را بسیار می کنند ، مثلا یکی بطور کلی آن فیض را نمی پذیرد و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است ، یکی دیگر قبول می کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را ، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همند افاضه می کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند ، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می نماید .

حال اگر بگوئی که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات ، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است!) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم ، و آنگاه برگشت حرف به این می شود که تنها وجود ، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلا گفتید فیض حق مطلق است و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی ، قهرا از سنخ وجود خواهند بود و خود اصالت خواهند داشت و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است .

در پاسخ می گوئیم : همین نظر ، همه موجودات را به یک سنخ وجود

برمی گردانـد و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی گـذارد ، آری در این نظر چیزی دیـده نمی شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی ماند .

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به ماهیت و وجود یا به ما بالقوه و ما بالفعل باعث شده است که سلب هائی که در واقع و نفس الأمر است جلوه گر شود و موجودات را بدو قسم واجد و فاقد، مستکمل و محروم و قابل و مقبول تقسیم نماید که منشـاش تحلیل عقل است که اشـیاء را به ماهیت قابل وجود و وجود مقبول ماهیت و همچنین قوه فاقـد فعلیت و فعلیت قابل قوه تقسـیم می نمایـد و گرنه اگر این تقسـیم ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود و دیگر جـائی برای بحث از سـبب اختلاف باقی نمی مانـد و اثر جاعل و فیض او همان واحـد و مطلق خواهـد بود ، بـدون هیچ کثرت و تعددی- دقت فرمائید!

(۱)

خیر و شر

مقدمه تفسیری بر موضوع: خیر و شر

۱- المیزان ج : ۱۳ ص : ۱۰۳

« وَ إِذا أَنْعَمْنا عَلَى الْإِنْسانِ أَعْرَضَ وَ نَأى بِجانِبِهِ وَ إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ كانَ يَؤُسا!»

« و مـا هر گاه به انسان نعمتی عطا کردیم رو بگردانیـد و دوری جست و هر گاه شـر و بلائی به او روی آورد به کلی مایوس و ناامید شد!» (۸۳/اسری)

مجموع جمله:« اعرض و نـا بجانبه،» وضع آدمی را در دوری از خـدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خـدا مجسم می سازد ، که خـدا به او انعام می کند ، او روی خود را از درگاه او برتافته(مانند کودکان قهر می کند به نقطه دوری می رود.) و اما وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت مایوس و نا امید از خیر و نعمت می شود.

در اینجا شـر را به خـدای تعالی نسبت نمی دهد آنطور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می داد ، برای اینکه بفهماند خدا منزه از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شـر امری نسبی است نه امر نفسـی ، یعنی هر شـری که در عـالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسـبت به مورد خودش شر است و اما نسبت به غیر موردش مخصوصا نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است ، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی گیرد .

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداونـد عنایتی به عین موردش داشـته و آن مورد منظور بالـذات بوده و هر چه شر است شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولا و بالذات متوجه غیر مورد شده و قهرا نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است.

پس معنای آیه این است که : ما وقتی انعامی به انسان - که موجودی است واقع در مجرای اسباب - می کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می بندد و ما را

فراموش می کنـد و شـکر ما را به جای نمی آورد ، وقتی مختصـر شـری به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسـباب خیر را ببنـدد دچار یاسـی شدیـد و نومیدی از خیر می گردد ، چون او دل همه به اسـباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می بیند چطور دچار نومیدی نشود ؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچکاره می دانست .

این آیه حال انسانهای عادی را توصیف می کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است ، وقتی نعمتهای الهی - از حال و جاه و فرزنـدان و چیزهای دیگر - به سویش سـرازیر است و اسـباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امیـد و دلگرمیش متوجه آن اسـباب شـده و دل به آنها می دهد و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی ماند تا او را شکر بگزارد و به همین جهت وقتی شری به او می رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می شود به کلی از خیر مایوس می گردد ، چون جای دیگری را سراغ ندارد ، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنهم روی ترش کرده و پشت کرده است .

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد .

آری ، انسـانی که بـا تاییـد الهی و یا به خاطر پیشامـدی ، اسـباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشـته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از او می خواهد نه از اسباب .

پس آدمی دارای دو حـال است یکی حـال فطری که او را در هنگـام گرفتاری و برخورد با شـر هـدایت به رجوع پروردگارش می کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسـباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می سازد ، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می کند نه حال اولی را .

از همینجـا روشن می گردد که میـان این آیه و آیـاتی که افاده می کنـد که انسان وقتی به سـختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می خواند ، هیچ منافاتی نیست ، مانند آیه:

« و اذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا ایاه!» (۶۷/اسرا)و آیه:

« و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما!»(۱۲/یونس)

و همچنین آیـات دیگر ، چون همـانطور که گفتیم آن آیه متعرض حـال عـادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است .

(۱)

بحث فلسفی در موضوع: خیر و شر

١- الميزان ج : ١٣ ص : ٢٥٦

حکما گفته اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند و در بیان آن چنین گفته اند: از افلاطون نقل شده که گفته است: شر عدم است و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است : مثلا یکی از شرها آدم کشی است و حال آنکه می بینیم آدم کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند و کار جرأت و شجاعت او هم نیست و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست ، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد ، پس باقی نمی ماند برای شر مگر مساله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی ، و همچنین هر شر دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شر بودنش از یک امر عدمی است ، نه امور وجودی .

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می خورد از آنجائی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند و با آنها پیچیده و در هم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی اند که خود بهره ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص ها و مرگ و فسادهائی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می آید که همه اینها أعدامی نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند ، البته داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات .

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است .

و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است ، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند نابینائی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد و لذا به دیوار نمی گوئیم نابینا .

قسم اول هم چند جور تصور می شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزنیم نه به وجود آن ، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم و خود آن را معدوم فرض کنیم ، نه او را بعد از آنکه موجود بود ، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شری در آن متصور نیست ، چون موضوع را که مشترک میان بود و نبود باشد تصور نکرده ایم تا

نبودش شری باشد .

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلا عدم زید موجود را تصور کند ، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شر هست و لیکن این قسم عدم همان عدم ملکه ای است که توضیحش خواهد آمد .

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی و نبود وجود انسانیت مثلا برای ماهیت دیگری مانند اسب و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است ، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق .

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه ای است که در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شان آن ، داشتن آن کمال است ، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبها و آفات و امراض و دردها و ناگواریهائی که عارض بر چیزی می شود که شان آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است .

این قسم از عدم شر است و در امور مادی پیدا می شود و منشا آن هم قصوری است که در استعدادهای مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست ، بلکه مراتب مختلفی دارد ، منظور این است که منشا اینگونه عدم ها که شرند منبع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست و نمی شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم ، همچنانکه علت وجود وجودی دیگر است ، نه عدم .

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می شود ، آن مقداری است که وجود به خود گرفته و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته و همان است که می توان گفت خدا خلق کرده ، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده.

و اما عدمهائی که همراه آن است مستند به خدا نیست ، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست ، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها می دهیم ، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می باشند .

و به بیانی روشن تر امور به پنج قسمند ۱ - آنها که خیر محضند ۲ - آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳ - آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴ - آنها که شرشان بر خیرشان می چربد ۵ - آنها که شر محضند .

از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند

زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلا مرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح .

و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی او سرچشمه می گیرد و همچنین جود خدائی را که هرگز آمیخته با بخل نمی شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدائی واجب می آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و شایسته تر برای نظام اتم است و از امور پنجگانه گذشته دوتای اولی را که ایجاد کند که عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می باشد ، زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شر محض شده و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده است .

بنا بر این آنچه از شرور که به نظر ما می رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می خورد نادر و قلیل است و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد .

امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است : اینکه حکما گفته اند : شرور اعدام اند و مستند به خدا نیستند حرف بیهوده ای است و با مسلك خود آنان منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می دانند و اعتراف می کنند که انفکاك معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور است و اختیاری ندارد که فلان کار را بکند و آن دیگری را نکند ، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ایجاد می کند چه خیر و چه شر ، نه اینکه سبك سنگین نموده راجح را خلق کند .

و اشتباه او در این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات دارند عینا تایید وجودشان را از قبل علت خود گرفته اند ، وقتی وجوب مخلوق مانند وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل(ایجاد مخلوق) و تجدید حدود آن سازد .

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است : مخفی نماند که این سخن بنا بر این مذهب تمام است که اراده خدا را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبه ندانیم و او را بدون رعایت مصلحت و یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم و این مذهب اشاعره است .

و گرنه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد و لیکن چیزی که هست حکما و اساطین اسلام می گویند : افق اختیار خدای تعالی عالی تر از این تصورات است ، و امور

عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمت ها و مصالحی است آشکار و نهان .

آنگاه می گوید : و اما گفتار امام فخر که گفته است : فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولیها و گمراهی صرف است ، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شر ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می دهد ، آری سوزندگی از ذات آتش برمی خیزد نه از اختیارش ناشی از تعصب اوست .

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده اند ، و هرگز صدور افعال خدائی از خدای تعالی را مانند صدور سوزندگی از آتش جبری نمی دانند .

و به فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مساله فضولی نیست ، زیرا باز هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود ، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم ، آری حکما و لو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساله برمی خورند فورا به ذهنشان می آید که پس افتراء مجوسیها درست است که یک مبدأ برای شرور و یکی برای خیرات قائلند و لذا برای رهائی از این اشکال به خود اجازه داده اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند ، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است .

(۱)

علم

بحثی عقلی پیرامون علم

۱- المیزان ج : ۱۳ ص : ۲۵۸

« إِنَّ فی ذَلِکَ لاَیَةً وَ مَا کانَ أَکْثرُهُم مُّؤْمِنِینَ! »

« که در این عبرتی هست ولی بیشترشان مؤمن نیستند!» (۸/شعرا)

صاحب تفسیر روح المعانی در ذیل آیه:« و ما کان اکثرهم مؤمنین!» از بعضی نقل کرده که گفته اند معنای آیه این است که: در علم خدا چنین چیزی نبوده و چون از این سخن علیت را فهمیده اند بر آن اعتراض کرده اند که علم خدا علت ایمان نیاوردن کفار نمی شود، زیرا علم تابع معلوم است نه اینکه معلوم تابع علم باشد تا چنانچه هدایت و ایمان بعضی ها در علم خدا نباشد علت شود که آنان ایمان نیاورند.

آنگاه خود روح المعانی اعتراض را پاسخ داده که : معنای تابع بودن علم خدا برای معلوم این است که علم خدای سبحان در ازل به معلومی معین و حادث ، تابع ماهیت آن باشد

به این معنا که خصوصیت این علم و امتیازش از سایر علوم به همین اعتبار است که علم به این ماهیت است و اما وجود ماهیت در لایزال تابع علم ازلی خدای تعالی به ماهیت آن است به این معنا که چون خدای تعالی این ماهیت را در ازل با این خصوصیت دانسته ، لازم است که در وجود هم به همین خصوصیت موجود شود.

بنابر این مرگ کفار به حالت کفر و ایمان نیاوردنشان متبوع علم ازلی خدا است ولی وجود آن تابع علم اوست .

این طرز استدلال در کلام جبری مذهبان و مخصوصا فخر رازی در تفسیرش بسیار آمده و با این دلیل ، جبر را اثبات ، و اختیار را نفی می کنند و خلاصه این دلیل این است که : حوادث عالم که اعمال انسانها هم یکی از آنها است همه از ازل برای خدای سبحان معلوم بوده و به همین جهت وقوع آنها ضروری و غیر قابل تخلف است چون اگر تخلف کند لازم می آید علم او جهل شود - و خدا از جهل منزه است - پس هر انسانی

نسبت به هر عملی که می کند مجبور است و هیچ اختیاری از خود ندارد و چون به ایشان اعتراض می شود که آخر علم همیشه تابع معلوم است ، نه معلوم تابع علم ، همان جواب بالا را می دهند که : درست است که علم تابع معلوم می باشد اما تابع ماهیت معلوم ، نه وجود آن و وجود معلوم تابع علم است .

و این حجت و دلیل ، علاوه بر اینکه از مقدماتی فاسد تشکیل شده و در نتیجه بنا و مبنای آن فاسد است ، مغالطه روشنی نیز در آن شده است که اینک اشکالات آن از نظر خواننده می گذرد:

اول اینکه : این حرف وقتی صحیح است که ماهیت دارای اصالت باشد و در ازل و قبل از آنکه وجود به خود بگیرد و هستی بپذیرد ، دارای تحقق و ثبوتی باشد تا علم به آن تعلق گیرد و ماهیت چنین اصالت و تقدمی بر وجود ندارد .

دوم اینکه : مبنای حجت و همچنین اعتراضی که به آن شده و پاسخی که از اعتراض می دهند همه بر این است که : علم خدای تعالی به موجودات ، علمی حصولی نظیر علم ما به معلوماتمان باشد که همواره به مفاهیم متعلق می شود و در جای خود برهان قاطع بر بطلان این معنا قائم شده و ثابت گشته که موجودات برای خدای تعالی معلوم به علم حضوری اند نه حصولی و نیز ثابت شده که علم حضوری حق تعالی به موجودات دو قسم است ، یکی علم به اشیاء قبل از ایجاد آنها - که این علم عین ذات او است - دیگری علم به اشیاء ، بعد از ایجاد آنها - که این علم عین وجود اشیاء است - و تفصیلش را باید در محل خودش جستجو کرد.

سوم اینکه : علم ازلی خدای تعالی به معلومات لا یزالی ، یعنی معلوماتی که تا لا یزال موجود می شوند اگر به تمامی قیود و مشخصات و خصوصیات وجودی آن چیز که یکی از آنها حرکات و سکنات اختیاری آن چیز است تعلق گیرد ، علم به تمام معنا و به حقیقت معنای کلمه است ، خدای تعالی در ازل عالم است به اینکه فلان فرد انسانی مثلا دو قسم حرکت دارد ، یکی حرکات اضطراری ، از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی صورت و امثال آن و دیگری هم حرکات اختیاری ، از قبیل نشستن و برخاستن و امثال آن .

و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد از انسان ضرورتی در او پدید آرد و این ضرورت صفت خاص او شود ، باز صفت خاص اختیاری او می شود .

به عبارت ساده تر ، باعث می شود که به ضرورت و وجوب ، فلان عمل اختیارا از او سر بزند ، نه اینکه باعث شود که فلان عمل از او سر بزند چه با اختیار و چه بی اختیار، زیرا اگر در چنین فرضی فلان عمل بدون اختیار از او سر بزند ، در اینصورت است که علم خدا جهل می شود ، چون علم خدا به صدور فعل از او و به اختیار او تعلق گرفته بود و ما

فرض کردیم که بـدون اختیار از او سـر زد ، پس علم خـدای تعالی تخلف پذیرفت و در حقیقت علم نبوده ، بلکه جهل بوده و خدا از جهل منزه است .

پس ، مغالطه ای که در این حجت شـده این است که در مقدمه حجت فعل خاصـی ، - یعنی فعل اختیاری - مورد بحث بوده ، آن وقت در نتیجه ای که از حجت گرفته اند فعل مطلق و بدون قید اختیار آمده است .

از اینجـا روشن می شود اینکه ایمان نیاوردن کفار را تعلیل کرده انـد به اینکه چون علم ازلی خـدا به چنین چیزی تعلق گرفته ، حرف صـحیحی نیسـت ، زیرا - گفـتیم - تعلـق گرفتـن علـم ازلی خـدا به هر چیز بـاعث می شـود که آن چیز بطـور وجـوب و ضرورت بـا همه اوصاف و مشـخصاتی که علم بـدان تعلق گرفته بود موجود شود ، اگر علم خـدا تعلق گرفته بود به اینکه فلان عمل از فلان شخص بطور اختیاری سربزند ، باید بطور اختیاری سربزند و اگر تعلق گرفته بود به اینکه فلان خصوصیت یا فلان عمل بطور اضطراری و بی اختیار از فلان شخص سربزند ، باید همین طور سربزند .

علاـوه بر این اگر جمله:« و مـا کـان اکثرهم مؤمنین!» می خواست بفرمایـد: ایمـان آوردن کفار محال است ، چون علم ازلی به عـدم آن تعلق گرفته است ، خود کفار همین آیه را مدرک برای خود قرار می دادند و به ضـرر رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم و به نفع خود احتجاج می کردند و می گفتند : تو از ما چه می خواهی ؟ مگر نمی دانی که خدا ما را از ازل کافر دیده ، همچنان که بعضی از جبری مسلکان همین کار را کرده اند!

(۱)

علم نزد حیوانات و جمادات

مقدمه تفسیری درباره:علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

۱- المیزان ج : ۱۵ ص : ۳۵۰

در بحث های گذشته مکرر گفتیم که از کلام خدای تعالی چنین ظاهر می شود که تمامی موجودات دارای علم هستند ، از آن جمله در تفسیر آیه:

« و ان من شی ء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم!»(۴۴/اسرا)

بود ، که گفتیم جمله:« و لکن لا تفقهون - تسبیح آنها را نمی فهمید!» بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات ، تسبیح ناشی از علم و به زبان قال است ، چون اگر مراد زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود ، دیگر معنا نداشت بفرماید:« شما تسبیح آنها را نمی فهمید!»

و از این قبیل است آیه شریفه:

« فقال لها و للأرض ائتیا طوعا او کرها قالتا آتینا طائعین!»(۱۱/فصلت)

باز از این قبیل است این آیه:

« و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یستجیب له الی یوم القیامه و هم عن دعائهم غافلون و اذا حشر الناس کانوا لهم اعداء و کانوا بعبادتهم کافرین!» (۵و۶/احقاف)

و به طور قطع سنگ و چوب جزو این معبودها هستند ، حال یا به تنهایی منظورند و یا با سایر معبودها .

و نیز می فرماید :

« یومئذ تحدث اخبارها ! بان ربک اوحی لها !»(۴و۵/زلزله)

و نیز از این قبیل است آیاتی که دلالت می کند بر شهادت دادن اعضای بدن انسانها و به زبان آمدن و سخن گفتنشان با خدا و پاسخ دادن به سؤالات او ، مخصوصا که اعضا می گویند:

« أنطقنا الله الذی أنطق کل شی ء ...!»(۲۱/فصلت)

در اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر غیر از انسان و حیوان، سایر موجودات از نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند ، باید آثار این شعور از آنها نیز بروز کند و همان آثاری که انسانها و حیوانات از خود نشان می دهند ، آنها نیز نشان دهند ، اینها دارای علمند و فعل و انفعالهای شعوری دارند ، آنها نیز باید داشته باشند و حال آنکه می دانیم ندارند؟ در پاسخ می گوییم: هیچ دلیلی نداریم بر اینکه علم دارای یک سنخ است تا وقتی می گوییم نباتات و جمادات هم شعور دارند ، آثار شعور واقع در انسان و حیوان نیز از آنها بروز کند. ممکن است شعور هم برای خود مراتبی داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب ، آثارش نیز مختلف گردد .

علاوه بر اینکه آثار و اعمال عجیب و متقنی که از نباتات و سایر انواع موجودات طبیعی در عالم مشهود است ، هیچ دست کمی از اتقان و نظم و ترتیبی که در آثار موجودات زنده مانند انسان و حیوان می باشد ، ندارد .

(۱)

بحث اجمالی فلسفی درباره: علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

در فلسفه در مباحث علم این معنا محقق شده که:

اولا علم عبارت است از حضور چیزی برای چیز دیگر ،

ثانیا علم با وجود مجرد مساوی است ، چون مجرد چیزی است که آنچه از کمال که برای او فعلیت یافته ، نزدش حاضر باشد و دیگر چیزی برای او بالقوه و فعلیت نیافته نباشد و عین این تعریف در مورد علم نیز صادق است ، پس هر وجود مجردی که ممکن باشد وجود پیدا کند ، برای سایر مجردات حاضر است و نیز سایر مجردات هم برای او حاضرند و خلاصه آنچه که برای یک مجرد ممکن به امکان عام باشد ، برای مجرد مفروض ما بالضروره هست .

پس هر عالمی مجرد است و همچنین هر معلوم نیز مجرد است ، و این دو قضیه به عکس نقیض منعکس می شود ، به اینکه ماده و آنچه که از ماده ترکیب یافته ، نه می تواند عالم باشد ، نه معلوم. پس علم مساوی و مساوق است با وجود مجرد ، در نتیجه وجودهای مادی نه علمی بدانها متعلق می شود و نه آنها به چیزی علم پیدا می کنند ، لیکن بر همین حال ، یعنی بر اینکه مادی اند و متغیر و متحرکند و بر هیچ حالی استقرار ندارند ، ثبوت دارند و دائما بر این حال هستند و این حال در آنها

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۵۷۹

دستخوش دگرگونی و تحول نگشته ، هرگز از آن انقلاب پیدا نمی کنند .

و بنا بر این ، پس موجودات مادی از همین جهت که ثابت در وضع خود هستند ، تجرد و علم دارند و علم در آنها نیز مساوی است ، همچنان که در مجردات محض و عقلیات مثالی جاری است - دقت بفرمایید!

(۱)

علم در انسان

بحث فلسفی در نیاز آدمی به علم

علم، واسطه بین انسان و مدرکاتش

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۵۸۰

انسان ساده ای که هنوز به اصطلاح پشت و روی دست را نشناخته این معنا را در خود می یابد، که از هر چیز عین خارجی آن را درک می کند بدون این که توجه داشته باشد به این که علم واسطه میان او و آن موجود است و این سادگی را همواره دارد تا آن که در موردی دچار شک و تردید و یا ظن - که پائین تر از علم و بالاتر از شک است - بگردد، آن وقت متوجه می شود که تاکنون در مسیر زندگی و معاش دنیویش هر چه را می فهمیده و درک می کرده بوسیله علم بوده و علم بین او و مدرکاتش واسطه بوده، از این به بعد هم باید سعی کند با چراغ علم قدم بردارد، مخصوصا وقتی می بیند که گاهی در فهم و درکش دچار اشتباه می شود، این توجهش بیشتر می شود ، چون فکر می کند در عالم خارج و بیرون از ذهن که هیچ خطا و غلطی وجود ندارد - چون گفتیم خطا و غلط یعنی چیزی که در خارج نیست! اینجاست که یقین می کند در وجودش حقیقتی هست بنام علم(یعنی ادراکی ذهنی که مانع از ورود نقیض خود در ذهن است،) و این واقعیتی است که ذهن ساده یک انسان آن را در می یابد.

وقتی مسئله را در زیر قعر انبیق علمی هم وارسی می کنیم بعد از بحث های طولانی و جستجوهای پی گیر، باز به همان نتیجه می رسیم که ذهن ساده ما به ان برخورده بود.

زیرا وقتی ادراکهای خود را در زیر قعر انبیق قرار می دهیم و آنرا تجزیه و تحلیل می کنیم می بینیم که همه آنها به دو مسئله منتهی می شوند، که دیگر ابتدائی تر از آنها هیچ مسئله ای نیست و آن دو مسئله ابتدائی و بدیهی این است که:

۱- هست و نیست در یک مورد با هم جمع نمی شوند،

۲- هست و نیست از یک مورد سلب نمی شوند(ساده تر آن که ممکن نیست موجودی هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد!)

دلیل این مطلب آن است که هیچ مسئله بدیهی و یا علمی نیست، مگر آن که در تمامیتش محتاج به این دو قضیه بدیهی و اولی است، حتی اگر فرض کنیم که در این دو مسئله شک داریم، باز در همین شک خود محتاج به این دو قضیه هستیم، چون ممکن نیست هم شک داشته باشیم و هم در عین حال شک نداشته باشیم و وقتی بداهت این دو قضیه ثابت شد، هزاران مسئله تصدیقی و علمی که ما محتاج به اثبات آنیم ثابت می شود، مسائلی که آدمی در نظریه های علمیش و در اعمالش محتاج بدانها است .

آری هیچ موقف علمی و هیچ واقعه ای علمی پیش نمی آید، مگر آن که تکیه گاه آدمی در آن موقف علم است، حتی آدمی شک خود را هم با علم تشخیص می دهد و همچنین ظن خود و یا جهل خود را، یکجا یقین دارد که علم دارد، جائی دیگر یقین دارد که شک دارد و جائی دیگر یقین دارد که ظن دارد و جای چهارم یقین دارد که نادان است!

« تا بجائی رسید دانش من،

که بدانم همی که نادانم!»

پس احتیاج انسان در تمامی مواقف زندگیش به علم، بدان حد است که حتی در تشخیص علم و شک و ظن و جهلش نیز محتاج به علم است.

ولی مع الاسف در عصر یونانیها جماعتی پیدا شدند، بنام سوفسطائیها، که وجود علم را انکار کردند و گفتند اصلا به هیچ چیز علم نداریم و در باره هر چیزی شک می کردند، حتی در خودشان و در شکشان هم شک می کردند، جمعی دیگر بنام شکاکها، که مسلکی نزدیک مسلک آنها داشتند، از آنان پیروی نمودند، آنها هم وجود علم را از خارج از خود و افکار خود، یعنی ادراکات خود، نفی نموده و برای خود ادله ای تراشیدند:

اول: این که قوی ترین و روشن ترین علوم و ادراکات(که عبارتست از ادراکهای حاصل از حواس ظاهری ما،) سرشار است از خطا و غلط، مثلاً شعله آتش گردان را بصورت دائره می بینیم و حال آن که آن طور نیست. از این قبیل خطاها در حس بسیار است، مثلاً دست خود از آب پنجاه درجه حرارت در آورده در آب پانزده درجه حرارت فرو می کنیم، بنظر آب سرد می آید و دست دیگرمان را از آب یخ در آورده، در همان آب فرو می کنیم، داغ بنظر می آید، با این حال دیگر چطور ممکن است، نسبت به موجوداتی که خارج از وجود ما است، علم پیدا کنیم و به ان علم اعتماد هم بکنیم!

دوم: این که ما به هر چیز که خارج از وجود ما است، بخواهیم دست بیابیم که چیست؟ و چگونه است؟ بوسیله علم دست می یابیم، پس در حقیقت ما به علم خود دست یافته ایم، نه به آن چیز، مثلا می خواهیم ببینیم کبوتر چیست؟ و چگونه است؟ ما از راه علم یعنی ارتسام نقشی از کبوتر در ذهن خود کبوتر را می شناسیم، پس ما در حقیقت کبوتر ذهن خود را دیده و شناخته ایم، نه کبوتری که در خارج از وجود ما و لب بام خانه ما است، با این حال ما چگونه می توانیم به حقیقت موجودی از موجودات دست پیدا کنیم و یقین کنیم که آن موجود همانطور است که ما درک کرده ایم؟

وجوهی دیگر برای اثبات نظریه خود آورده اند، که مهم تر آنها همین دو وجه بود.

جواب وجه اولشان این است که: این دلیل خودش خود را باطل می کند، برای این که وقتی بنا باشد به هیچ قضیه تصدیقی اعتماد نکنیم، به قضایائی هم که دلیل شما از آن تشکیل شده، نباید اعتماد کرد، علاوه بر این که اعتراف به وجود خطاهای بسیار، خود اعتراف به وجود صواب هم هست، حال یا صوابهائی معادل خطاها و یا بیشتر، چون وقتی در عالم به خطائی بر می خوریم، که به صواب هم بر خورده باشیم و گر نه از کجا خطا را شناخته ایم؟

علاوه بر این که به ایشان می گوئیم: مگر غیر سوفسطائیان که به علم اعتماد می کنند، ادعاء کرده اند که تمامی تصدیقهایشان صحیح و بدون خطا است؟ کسی چنین ادعائی نکرده، بلکه در مقابل شما که بطور کلی می گوئید: هیچ علمی قابل اعتماد نیست، ادعاء می کنند که بعضی از علوم قابل اعتماد هست و این« موجبه جزئیه» برای ابطال سلب کلی شما کافی است و دلیلی که شما اقامه کردید نمی تواند « موجبه جزئیه» خصم شما را باطل کند.

جواب وجه دوم: و اما وجه دوم، پاسخ از آن این است که: محل نزاع بین ما و شما علم بود، که ما می گفتیم هست و می توان بدان اعتماد کردو شما می گفتید اصلا علم نیست، آن وقت در دلیل دوم خود اعتراف کردید که به هر چیزی علم پیدا می کنید، چیزی که هست می گوئید علم ما غیر آن موجود خارجی است و این مسئله مورد بحث ما و شما نبود و ما نخواستیم بگوئیم و احدی هم نگفته که واقعیت هر چیزی که ما درک کنیم همانطور است که ما درک کرده ایم!

علاوه بر این، این که خود آقایان روزمره به حکم اضطرار مجبور می شوند، بر خلاف نظریه خود عمل کنند، چون از صبح تا به شام در حرکتند، حرکت بسوی کسب، بسوی کشت، بسوی غذا، بسوی آب، از ایشان می پرسیم: آقا شما این همه برای غذا تلاش می کنی، برای این است که واقعا غذا بخوری و آب بنوشی و رفع گرسنگی و عطش از

خود کنی، یا تنها تصور غذا و آب تو را این چنین کوک کرده و یا اگر از شیر درنده می گریزی و یا از مرضهای مهلک فرار می کنی و به در خانه طبیب می روی، آیا از واقعیت آنها می ترسی، یا از تصور آنها، تصور شیر که کسی را پاره نمی کند و تصور مرض کسی را نمی کشد، پس واقعیت شیر و مرض را درک کرده ای و ناخودآگاه بدست خودت نظریه فلسفیت را باطل کرده ای و از صبح تا به شام مشغول باطل کردن آنی!

و کوتاه سخن آن که هر حاجت نفسانی که احساسات ما آنها را به ما الهام می کند، در ما ایجاد حرکتی می کند، که بپا خیزیم و برای رفع آن حاجت تلاش کنیم، با این که اگر این احساس حاجت نبود و ما روزی هزار بار تصور حاجت می کردیم هرگز از جا برنمی خاستیم، پس معلوم می شود میان آن تصور حاجت و این تصور حاجت فرق است، در اولی واقع و خارج را دیده ایم و در دومی تنها نقش ذهنی را، اولی واقعیت خارجی دارد و دومی ندارد و یا بگو اولی بوسیله امری خارجی و مؤثر، در نفس آدمی پیدا می شود، ولی دومی را خود انسان و به اختیار خودش در دل ایجاد می کند. اولی را علم کشف می کند، ولی دومی خود علم است، پس معلوم می شود که علم هست!

البته این را هم باید دانست که در وجود علم، از جهت دیگر شبهه ای است قوی، که همان شبهه، اساس علوم مادی قرار گرفته است، که علم ثابت را (با این که هر علمی ثابت است،) نفی کنند.

توضیح این که: بحث های علمی این معنا را به ثبوت رسانده که علم طبیعت در تحول و تکامل است و هر جزء از اجزاء عالم طبیعت که فرض شود، در مسیر حرکت قرار دارد و رو بسوی کمال دارد و بنا بر این اساس، هیچ موجودی نیست، مگر آن که در آن دوم از وجودش، غیر آن موجود، در آن اول وجودش می باشد.

از سوی دیگر می دانیم و هیچ شکی نداریم، در این که فکر و اندیشه از خواص مغز و دماغ است و چون دماغ، خود موجودی مادی است، فکر نیز اثری مادی خواهد بود و قهرا مانند سایر موجودات در تحت قانون تحول و تکامل قرار دارد، پس تمامی ادراکات ما که یکی از آنها ادراکهائی است که نامش را علم نهاده ایم، در مسیر تغیر و تحول قرار دارد و دیگر معنا و مفهومی برای علم ثابت و لا- یتغیر باقی نمی ماند، بله این معنا هست، که ادراکهای ما دوام نسبی دارند، آن هم نه بطور مساوی، بلکه بعضی از تصدیقات، دوام و بقاء بیشتری دارد و عمرش طولانی تر و یا نقیض آن پنهان تر از سایر تصدیقات است، که ما نام این گونه تصدیقات را علم گذاشته ایمو می گوئیم به فلان چیز علم داریم، در حالی که علم به معنای واقعی کلمه که عبارت است از علم به عدم نقیض، نداریم، بلکه تاکنون به نقض و نقیض آن بر نخورده ایم و احتمال می دهیم دیر یا زود نقیضش ثابت شود، پس

علمی در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه این است که: این شبهه وقتی صحیح و قابل اعتناء است، که علم، همان طور که گفتند، مادی و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودی مجرد، در حالی که این ادعا نه در حد خود روشن است و نه دلیلی بر آن دارند، بلکه حق مطلب آن است که علم به هیچ وجه مادی نیست، برای این که می بینیم هیچ یک از آثار و خواص مادیت در آن وجود ندارد:

۱- یکی از آثار مادیت که در همه مادیات هست، این است که امر مادی قابل انقسام است، چون مادی آن را گویند که دارای ابعاد ثلاثه باشد و چیزی که دارای بعد است، قابل انقسام نیز هست، ولی علم، بدان جهت که علم است به هیچ وجه قابل انقسام نیست(مثلا وقتی ما زید پسر عمرو را تصور می کنیم این صورت علمیه ما قابل انقسام نیست به شهادت این که نیم زید نداریم!)

۲- اثر مشترک مادیات این است که در حیطه زمان و مکان قرار دارند و هیچ موجود مادی سراغ نداریم که از مکان و زمان بیرون باشد و علم، بدان جهت که علم است، نه مکان می پذیرد و نه زمان، بدلیل این که می بینیم یک حادثه معین و جزئی، که در فلان زمان و فلان مکان واقع شده، در تمامی مکانها و زمانها قابل تعقل است و ما می توانیم همه جا و همه وقت آن را با حفظ همه خصوصیاتش تصور و تصدیق کنیم.

۳- اثر سوم و مشترک مادیات این است که مادیات بتمامی شان در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند و بهمین جهت تغیر و تحول، خاصیت عمومی مادیات شده است، ولی می بینیم که علم، بدان جهت که علم است در مجرای حرکت قرار ندارد و بهمین جهت محکوم به این تحول و دگرگونی نیست، بلکه اصلا حیثیت علم ذاتا با حیثیت تغیر و تبدل منافات دارد، علم عبارت است از ثبوت و تحول عبارت است از بی ثباتی.

۴- اگر علم از چیزهائی بود که بحسب ذاتش تغیر می پذیرفت و مانند مادیات محکوم به تحول و دگرگونگی بود، دیگر ممکن نبود یک چیز را و یک حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل کرد، بلکه باید اول حادثه قبلی را تعقل کنیم بعد آنرا از ذهن بیرون نموده حادثه بعدی را وارد ذهن سازیم، در حالی که می بینیم دو حادثه مختلف الزمان را، در یک آن تعقل می کنیم و نیز اگر علم، مادی بود، باید اصلا نتوانیم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل کنیم، برای این که خودتان گفتید: هر چیزی در آن دوم غیر آن چیز در آن اول است.

پس این وجوه و وجوه دیگری که ذکر نکردیم، دلالت دارند بر این که علم، بدان

جهت که علم است مـادی نیست و امـا آنچه در عضو حسـاس و یـا بگو در دمـاغ پیـدا می شود و آن فعل و انفعالی که در این عضو حاصل می گردد، ما در باره آن حرفی نـداریم، چون تخصصـی در آن نـداریم، اما شـما هم دلیلی نداریـد که این فعل و انفعالهـای طبیعی همـان علم است و صـرف این که در هنگام مثلا تصور یک حادثه، در دماغ عملی صورت می گیرد، دلیل بر آن نیست که تصور، همان عمل دماغی است و همین مقدار بحثی که پیرامون مسئله علم کردیم کافی است، بحث بیشتر از این را باید در جای دیگر جستجو کرد.

(۱)

اطلاع از غیب

مقدمه تفسیری در موضوع: اطلاع از غیب و وقوع حوادث

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۷۶

« قُلْ مَا كُنت بِدْعاً مِّنَ الرُّسلِ وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بى وَ لا بِكمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلىَّ وَ مَا أَنَا إِلا نَذِيرٌ مُّبِينٌ!»

« بگو من از بین انبیاء پیغمبری نوظهور و استثنائی نیستم و خبر ندارم که با من و با شما چه معامله می کنند تنها و تنها آنچه را به من وحی می شود پیروی می کنم و خلاصه من جز اینکه به روشنی انذارتان کنم وظیفه ای ندارم!» (۹/احقاف)

این آیه، علم به غیب خاصی را نفی می کند و آن حوادثی است که ممکن است بعدها متوجه آن جناب و یا متوجه مخاطبین او شود ، چون مشرکین - که روی سخن با ایشان است - خیال می کردند کسی که دارای مقام رسالت می شود - به فرضی که چنین کسی پیدا شود - باید خودش ذاتا دارای علم به غیب و نهانی ها باشد و قدرتی غیبی مطلق داشته باشد ، همچنان که این خیال از کلام آنها که گفتند چرا فرشته ای با او نیست ... و قرآن حکایتش کرده ، به خوبی فهمیده می شود ، لذا رسول گرامی خود را دستور می دهد که صریحا اعتراف کند که : او هیچ نمی داند که در آینده بر او و برایشان چه می گذرد و در نتیجه علم غیب را از خود نفی کند و بگوید : که آنچه از حوادث که بر او و برایشان می گذرد خارج از اراده و اختیار خود او است و او هیچ دخل و تصرفی در آنها ندارد ، بلکه دیگری است که آن حوادث را پیش می آورد ، و او خدای سبحان است .

پس اینکه فرمود:« و ما أدری ما یفعل بی و لا بکم!»(۹/احقاف) همانطور که علم به غیب را از خود نفی می کند، قدرت و دخالت خود را نیز نسبت به حوادثی که در پس پرده غیب بنا است پیش بیاید ، از خود نفی می نماید.

و اگر در این آیه علم به غیب را از آن جناب نفی می کند ، منافات با این ندارد

که به وسیله وحی عالم به غیب باشد ، همچنان که در مواردی از کلام خدای تعالی به آن تصریح شده ، یک جا می فرماید:« ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک!» (۴۴/ال عمران)و جای دیگر می فرماید:« تلک من انباء الغیب نوحیها الیک!»(۴۹/هود) و جای دیگر می فرماید: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول!»(۲۶و۲۷/جن) و نیز از همین باب است سخن مسیح که قرآن آن را حکایت نموده ، می فرماید:« و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم!»(۴۹/ال عمران) و نیز از یوسف حکایت نموده که به دو رفیق زندانیش گفت: «لا ـ یاتیکما طعام ترزقانه الا ـ نباتکما بتاویله قبل أن یاتیکما !»(۳۷/یوسف)

و وجه منافات نداشتن این است که : آیاتی که علم به غیب را از آن جناب و از سایر انبیاء علیهم السلام نفی می کند ، تنها در این مقام است که این حضرات از آن جهت که بشری هستند و طبیعت بشری دارند علم به غیب ندارند و خلاصه طبیعت بشری و یا طبیعتی که اعلا ـ مرتبه طبیعت بشری را دارد ، چنین نیست که علم به غیب از خواص آن باشد به طوری که بتواند این خاصه و اثر را در جلب هر منفعت و دفع هر ضرر استعمال کند ، همان طور که ما به وسیله اسباب ظاهر جلب نفع و دفع ضرر می کنیم.

و این منافات ندارد که با تعلیم الهی از طریق وحی حقایقی از غیب برایشان منکشف گردد ، همان طور که می بینیم اگر معجزه می آورند ، بدین جهت نیست که افرادی از بشر و یا برجستگانی از بشرند و این خاصیت خود آنان است ، بلکه هر چه از این معجزات می آورند به اذن خدای تعالی و امر او است ، همچنان که می بینیم در چند جا در پاسخ آنان که پیشنهاد آیتی کرده اند می فرماید :

« قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا!»(۹۳/اسرا)

« قل انما الایات عند الله و انما انا نذیر مبین!»(۵۰/عنکبوت)

« و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله فاذا جاء امر الله قضی بالحق !»(۷۸/غافر)

شاهد این جمع جمله ای است که بعد از جمله مورد بحث و متصل به آن آمده که فرموده: من هیچ یک از این حوادث را به غیب و از ناحیه خود نمی دانم ، بلکه من تنها پیروی می کنم آنچه را که از این حوادث به من وحی می شود!

(۱)

بحثی فلسفی و دفع یک شبهه در زمینه:اطلاع از غیب

روایات بسیاری از طرق ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که خدای سبحان

۱- المیزان ج : ۱۸ ص : ۲۸۹

پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام را تعلیم داده و هر چیزی را به ایشان آموخته است

و در بعضی از همان روایات این معنا تفسیر شده به اینکه علم رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از طریق وحی و علم ائمه علیهم السلام از طریق رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بوده است.

از سوی دیگر به این روایات اشکال شده که: تا آنجا که تاریخ نشان می دهد سیره اهل بیت چنین بوده که در طول زندگی خود مانند سایر مردم زندگی می کرده اند و به سوی هر مقصدی می رفتند از راه معمولی و با توسل به اسباب ظاهری می رفتند و عینا مانند سایر مردم گاهی به هدف خود می رسیدند و گاهی نمی رسیدند و اگر این حضرات علم به غیب می داشتند ، باید در هر مسیری به مقصد خود برسند ، چون شخص عاقل وقتی برای رسیدن به هدف خود ، دو راه پیش روی خود می بیند ، یکی قطعی و یکی راه خطا ، هرگز آن راهی را که می داند خطا است طی نمی کند ، بلکه آن راه دیگر را می رود که یقین دارد به هدفش می رساند .

در حالی که می بینیم آن حضرات چنین نبودند و در زندگی راههایی را طی می کردند که به مصائبی منتهی می گشت و اگر علم به غیب می داشتند باید بگوییم عالما و عامدا خود را به مهلکه می افکندند، مثلا رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در روز جنگ احد آنچه بر سرش آمد خودش بر سر خود آورد و یا علی)علیه السلام خودش عالما و عامدا در معرض ترور ابن ملجم مرادی ملعون قرار گرفت و همچنین حسین علیه السلام عمدا خود را گرفتار مهلکه کربلاـ ساخت ، و سایر ائمه علیهم السلام عمدا غذای سمی را خوردند و معلوم است که القاء در تهلکه یعنی خویشتن را به دست خود به هلاکت افکندن عملی است حرام ، و نامشروع .

اساس این اشکال به طوری که ملاحظه می کنید دو آیه از آیات قرآنی است، یعنی آیه:« و لو کنت أعلم الغیب لأستکثرت من الخیر!»(۱۸۸/اعراف) و آیه: «و ما أدری ما یفعل بی و لا بکم!» (۹/احقاف)

و این اشکال یک مغالطه بیش نیست ، برای اینکه در این اشکال بین علوم عادی و علوم غیر عادی خلط شده ، و علم به غیب علمی است غیر عادی که کمترین اثری در مجرای حوادث خارجی ندارد .

توضیح اینکه : افعال اختیاری ما همان طور که مربوط به اراده ما است ، همچنین به علل و شرائط دیگر مادی و زمانی و مکانی نیز بستگی دارد که اگر آن علل و شرائط هم با خواست ما جمع بشود ، و با آن مساعدت و هماهنگی بکند ، آن وقت علت پیدایش و صدور آن عمل از ما علتی تامه می شود که صدور معلول به دنبالش واجب و

ضروری است ، برای اینکه تخلف معلول از علت تامه اش محال است .

پس نسبت فعل که گفتیم معلول است ، به علت تامه اش ، نسبت وجوب و ضرورت است ، مانند نسبتی که هر حادثه دیگر به علت تامه اش دارد و اما نسبتش به اراده ما که جزء علت است ، نه تمام علت ، نسبت جواز و امکان است ، نه ضرورت وجوب تا بگویی تخلفش محال است .

پس روشن گردید که تمامی حوادث خارجی که یکی از آنها افعال اختیاری ما است ، وقتی در خارج حادث می شود که حدوثش به خاطر تمامیت علت ، واجب شده باشد ، و این منافات ندارد با این که در عین حال صدور افعال ما نسبت به خود ما به تنهایی ممکن باشد ، نه واجب .

حال که معلوم شد هر حادثی از حوادث و از آن میان هر فعلی از افعال اختیاری ما در عین اختیاری بودن، معلولی است که علت تامه ای دارد و اگر نمی داشت محال بود که حادث شود ، همچنان که با فرض نبودن آن علت ، محال بود حادث گردد ، پس تمامی حوادث عالم ، سلسله نظام یافته ای است ، که همگی و مجموعه اش متصف به وجوب است ، یعنی محال است یکی از آن حوادث که به منزله یک حلقه از این زنجیر است از جای خودش حذف شود ، و جای خود را به چیز دیگر و حادثه ای دیگر بدهد .

و نیز معلوم شد که پس این سلسله و زنجیر از همان روز اول واجب بوده - چه گذشته هایش و چه حوادث آینده اش - حال اگر فرض کنیم که شخصی به این سلسله یعنی به سراپای حوادث عالم آن طور که هست و خواهد بود علم داشته باشد ، این علم نسبت هیچ یک از آن حوادث را هر چند اختیاری هم باشد تغییر نمی دهد و تاثیری در نسبت آن نمی کند ، یعنی با فرض اینکه نسبت وجوب دارد ، ممکنش نمی سازد ، بلکه همچنان واجب است .

حال اگر بگویی : همین که علم یقینی در مجرای افعال اختیاری قرار گرفت عینا مانند علم حاصل از طرق عادی می شود و قابل استفاده می گردد چون آدمی را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم قرار می دهد به این معنا که در آنجا که با علم حاصل از طرق عادی مخالف باشد نظیر علم عادی سبب فعل و یا ترک می گردد .

در پاسخ می گوییم : خیر چنین نیست که علم یقین به سلسله علل منافات با علم عادی داشته باشد و آن را باطل سازد ، به شهادت اینکه می بینیم بسیار می شود که انسان علم عادی به چیزی دارد ، ولی عمل بر خلاف آن می کند ، همچنان که قرآن کریم در آیه:« و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم!»(۱۴/نمل) می فرماید کفار به علم عادی یقین دارند به اینکه با انکار و عناد در برابر حق معذب شدنشان در آتش یقینی است ، در عین

حال به انکار و عناد خود اصرار می ورزند ، به خاطر اینکه در سلسله علل که یک حلقه اش هوای نفس خود آنان است ، انکارشان حتمی و نظیر علم عادی به وجوب فعل است .

با این بیان اشکال دیگری هم که ممکن است به ذهن کسی بیاید دفع می شود و آن این است که : چگونه ممکن است انسان علم یقینی پیدا کند به چیزی که خلاف اراده او باشد ، چنین علمی اصلا تصور ندارد و به همین جهت وقتی می بینیم علم در اراده ما تاثیر نمی کند باید بفهمیم که آن علم ، علم یقینی نبوده و ما آن را علم یقینی می پنداشتیم .

وجه دفع این اشکال این است که گفتیم : صرف داشتن علم به چیزی که مخالف اراده و خواست ما است ، باعث نمی شود که در ما اراده ای مستند به آن علم پیدا شود ، بلکه همانطور که در تفسیر آیه ۱۴ سوره نمل در المیزان آمده، آن علمی ملازم با اراده موافق است که توأم با التزام قلب نسبت به آن باشد(و گر نه بسیار می شود که انسان یقین و علم قطعی دارد به اینکه مثلا شراب یا قمار یا زنا و یا گناهان دیگر ضرر دارد ، و در عین حال مرتکب می شود ، چون التزام قلبی به علم خود ندارد!) نظیر این جریان در افعال عنائی به خوبی به چشم می خورد، در این گونه اعمال نیز می بینیم علم قطعی به هلاکت ، انسان را به باقی ماندن در بالای برج وادار نمی کند ، چون التزامی به علم قطعی خود ندارد .

بعضی از مفسرین از این اشکال پاسخ داده اند به اینکه: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه ، تکالیفی مخصوص به خود دارند ، آنها بر خلاف سایر مردم می توانند خود را به اینگونه مهلکه ها بیفکنند ، ولی این کار بر سایرین حرام است . در بعضی از اخبار هم به این نکته اشاره شده است. بعضی دیگر چنین جواب داده اند : آن علمی تکلیف آور است که علمی عادی باشد و اما علم غیر عادی تکلیف را بر انسان منجز نمی کند! ممکن است این دو پاسخ اخیر را طوری توجیه کنیم که با بیان سابق ما سازگار باشند.

(۱)

تعلیم حکمت

گفتاری در اینکه منظور از تعلیم حکمت چیست؟

۱- المیزان ج ۱۸ ص : ۲۹۲

« هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسولاً مِّنهُمْ یَتْلُوا عَلَیهِمْ ءَایَتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتَبَ وَ الْحِکْمَهَ وَ إِن کَانُوا مِن قَبْلُ لَفِی ضَلَلٍ مُّبِینٍ!»

« اوست خدایی که میان عرب امی(یعنی قومی که خواندن و نوشتن هم نمی دانستند،) پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا تلاوت کند و آنها را از لوث جهل و اخلاق زشت پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد با آنکه پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند!»(۲/جمعه)

انسان در زندگی محدودی که دارد و سرگرم آبادی آن است ، چاره ای ندارد جز اینکه در آنچه می خواهد و آنچه نمی خواهد تابع سنتی باشد و حرکات و سکنات و تمامی مساعی خود را بر طبق آن سنت تنظیم نماید .

چیزی که هست این سنت در اینکه چه نوع سنتی باشد ، بستگی به رأی و نظریه انسان ، در باره حقیقت عالم و حقیقت خودش دارد و خلاصه بستگی به جهان بینی و انسان بینی و رابطه میان انسان و جهان دارد، به شهادت اینکه می بینیم اختلافی که امت ها و اقوام در جهان بینی و نفس بینی دارند ، باعث شده که سنتهایشان هم مختلف شود .

آری ، کسی که برای ماورای عالم ماده وجودی قائل نیست و هستی را منحصر در همین عالم ماده می داند و پیدایش عالم هستی را مستند به اتفاق و تصادف می بیند و انسان را موجودی می پندارد مادی محض ، که هستی اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می شود و برای خود سعادتی به جز سعادت مادی و در اعمالش هدفی به جز رسیدن به مزایای مادی از قبیل مال و اولاد و جاه و امثال آن دنبال نمی کند و به جز لذت گیری از متاع دنیا و رسیدن به لذائذ مادی و یا لذائذی که منتهی به مادیات می شود

آرزویی نـدارد ، و معتقـد است که مهلتش در این کامرانی تا مدتی است که در این دنیا زندگی می کند ، و بعد از مردن همه چیز تمام می شود ، چنین کسـی و چنین قومی سنتی که به حکم اجبار پیروی می کند غیر از آن سنتی است که یک انسان و یا یک قوم معتقد به مبدأ و معاد پیروی می کند .

کسی که معتقد است پیدایش و بقای عالم مستند به نیرویی مافوق عالم و منزه از ماده است و یقین دارد که در ورای این خانه خانه ای دیگر و بعد از این زندگی زندگانی دیگری هست ، چنین کسـی - و چنین قومی - در آنچه می کند ، سعادت هر دو نشاه را در نظر می گیرد و به همین جهت صورت اعمال این گونه مردم و هـدفهایی که دنبال می کننـد ، و آرائی که دارنـد با دسته اول مختلف است .

و چون بینش هـا مختلف است سـنت هـا هم مختلف می شود ، مردمی که بت پرسـتند چه آنهـا که برهمائی انـد و چه آنها که بودائی اند به خاطر اینکه معتقد به معاد نیسـتند ، سـنتی دارند و اهل کتاب ، چه آنها که مجوسـی و یا کلیمی و یا مسـیحی و یا مسلمانند ، برای خود سنتی دارند که مخالف با سنت دیگران است .

و کوتـاه سـخن اینکه: در میان اقوام مزبور آنها که اهل ملت و دین آسـمانی انـد و به معاد معتقدنـد ، به خاطر اینکه برای خود حیاتی جاوید و ابدی قائلند ، در اتخاذ سنت ، آرائی که مناسب با این حیات باشد اتخاذ می کنند .

آنها ادعاء می کنند که بر هر انسانی لازم است که وسیله زندگی عالم بقاء را فراهم نموده ، خود را برای توجه به پروردگارش مهیا سازد و در اشـتغال به کار زنـدگی دنیایی که فانی است ، زیاده روی نکنـد و اما کسانی که ملت و دینی ندارنـد و تنها در برابر مادیات خضوع دارند رفتاری غیر از این دارند. همه اینها که گفته شد جای تردید نیست .

چیزی که هست انسـان از آنجایی که به حسب طبع مادی اش رهین ماده و همه زد و بنـدش در اسـباب ظاهری مادی است ، یا اسـباب را به کـار می زنـد و یا از آن اسـباب متاثر و منفعل می شود و همیشه این سـبب او را به دامن آن سـبب پرتاب و آن به دامن این متوسـلش می کند و هیچ وقت از آنها فراغت ندارد ، لذا به خیالش چنین می رسد که حیات دنیای فانی اصالت دارد و دنیـا و مقاصـد و مزایـایی که به زنـدگی دنیا مربوط می شود ، هـدف نهائی و غرض اقصای از وجود او است و بایـد برای به دست آوردن سعادت آن زندگی تلاش کند، پس زندگی دنیا چنین حیاتی است و آنچه در دست اهل دنیا از ذخیره ، نعمت ، آرزو ، نیرو و عزت هست حقیقتش همین است که گفـتیم و آنچه را که فقر ، عـذاب ، محرومیت ، ضـعف ، ذلت ، مصـیبت و خسران می نامند نیز

چنین چیزهایی است .

و کوتـاه سـخن اینکه : آنچه از خیر عاجـل و یـا نفع فـانی در دنیا هست به نظر اهل دنیا خیر مطلق و نفع مطلق جلوه می کنـد و آنچه را که دوست نمی دارد شـر و ضـرر می پندارد. مردم دنیا که چنین وضعی دارند ، آن دسته از آنان که اهل ملت و کتاب نیسـتند ، عمری را با همین پنـدارهای خلاف واقع بسـر می برنـد و از ماورای این زنـدگی خبری ندارنـد ، ولی آنهایی که اهل ملت و کتابنـد ، اگر هم بر طبق دسـته اول عمل کننـد ، اعتراف دارنـد که حقیقت خلاف آن است و همیشه بین قول و فعلشان ناهماهنگی هست همچنان که خدای تعالی در این باره فرمود:

« کلما اضاء لهم مشوا فیه و اذا أظلم علیهم قاموا !»(۲۰/بقره)

حال ببینیم در این میان اسـلام به چه چیز دعوت می کنـد ؟ اسـلام بشـر را دعوت می کنـد به چراغی که فروکش شدن برایش نیست و آن عقاید و دستور العملهایی است که از فطرت خود بشر سرچشمه می گیرد ، همچنان که فرموده:

« فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم!» (۳۰/روم)

این وضع دعوت اسلام است. از سوی دیگر ببینیم فطرت به چه دعوت می کند ؟

به طور قطع فطرت در مرحله علم و اعتقاد دعوت نمی کنـد مگر به علم و عملی که با وضـعش سازگار باشـد و کمال واقعی و سعـادت حقیقی اش را تـامین نمایـد. پس ، از اعتقـادات اصولی مربوط به مبـدأ و معاد و نیز از آراء و عقائـد فرعی ، به علوم و آرائی هـدایت می کنـد که به سـعادت انسـان منتهی شود و همچنین به اعمـالی دسـتور می دهـد که باز در سـعادت او دخالت داشـته باشد و به همین جهت خدای تعالی این دین را که اساسـش فطرت است ، در آیاتی از کلامش دین حق خوانده ، از آن جمله فرموده:

« هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق!»(۹/صف)

و نیز در باره قرآن که متضمن دعوت دین است فرموده:

« یهدی الی الحق!»(۳۰/احقاف)

و حق ، عبـارت است از رأی و اعتقـادی که ملازم بـا رشـد بـدون غی و مطابق با واقع باشـد و این همان حکمت است ، چون حکمت عبارت است از رأی و عقیـده ای که در صـدقش محکم باشد و کذبی مخلوط به آن نباشد و نفعش هم محکم باشد ، یعنی ضرری در دنبال نداشته باشد و خدای تعالی در آیه زیر به همین معنا اشاره نموده می فرماید:

« و انزل الله علیک الکتاب و الحکمه!»(۱۱۳/نسا)

و نیز در وصف کتاب خود که بر آن جناب نازل کرده می فرماید:

« و القرآن الحکیم!»(۲/یس)

و نیز رسول گرامی خود را در چند جا از کلام مجیدش معلم حکمت خوانده ، از آن جمله فرموده:

« و یعلمهم الکتاب و الحکمه!» (۲/جمعه)

بنا بر این تعلیم قرآنی که رسول صلی الله علیه وآله وسلّم متصدی آن و بیانگر آیات آنست، تعلیم حکمت است و کارش این است که برای مردم بیان کند که در میان همه اصول عقائدی که در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقیقت انسان که جزئی از عالم است رخنه کرده کدامش حق و کدامش خرافی و باطل است و نیز در سنتهای عملی که مردم به آن معتقدند و از آن اصول عقائد منشا می گیرد و عنوان آن غایات و مقاصد است ، کدامش حق و کدام باطل و خرافی است .

مثلا بعضی از مردم - که همان منکرین ادیانند - معتقدند که حیات مادیشان اصالت دارد و هدف نهائی است ، حتی بعضی از آنان گفته اند:« ما هی الا حیوتنا الدنیا!»(۲۴/جاثیه) ولی قرآن متوجهشان می کند به اینکه:« و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان!»(۶۴/عنکبوت) و نیز مردم معتقدند که اسباب حاکم در دنیا تنها حیات و موت ، صحت و مرض ، غنی و فقر، نعمت و نقمت و رزق و محرومیت است و می گویند:« بل مکر اللیل و النهار !»(۳۳/سبا) و قرآن متذکرشان می کند به اینکه:« الا له الخلق و الامر!»(۵۴/اعراف) و نیز می فرماید:« ان الحکم الا لله!»(۵۷/انعام) و از این قبیل آیات راجع به حکم و تدبیر!

و نیز یک عده معتقدند که خودشان در مشیت و خواست مستقل اند و هر چه بخواهند می کنند ، ولی قرآن تخطئه شان کرده ، می فرماید:« و ما تشاؤن الا ان یشاء الله!»(۳۰/انسان) و یا معتقدند به اینکه اطاعت و معصیت و هدایت کردن و هدایت شدن به دست انسانها است ، ولی خدای تعالی هشدارشان می دهد به اینکه: « انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء!»(۵۶/قصص)

باز جمعی معتقدند که نیرویشان از خودشان است و خدای تعالی آن را انکار نموده ، می فرماید:« ان القوه لله جمیعا!»(۱۶۵/بقره)و یا معتقدند به اینکه عزتشان تنها با داشتن مال و فرزندان و یاوران حاصل می شود و قرآن بر خلاف این پندار حکم می کند و می فرماید:« ا یبتغون عندهم العزه فان العزه لله جمیعا !»(۱۳۹/نسا) و نیز می فرماید: «و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین!»(۸/منافقین)

و نیز جمعی که همان دسته اول و منکرین ادیانند معتقدند که کشته شدن در راه خدا مرگ و نابودی است ، ولی قرآن آن را حیات دانسته می فرماید:« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون!» (۱۵۴/بقره)

و معـارفی دیگر از این قبیـل که منکرین ادیـان و دنیاپرسـتان در باره آنها آراء و عقائـدی دارنـد و قرآن تخطئه شان نموده ، به سوی معارفی دیگر دعوتشان می کنـد و رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم در آیه شـریفه:« ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه!» (۱۲۵/نحل)مامور دعوت به آن شده است .

و این معارف که نمونه ای از آن ذکر شـد معارف و علوم بسـیار زیادی است که زندگی دنیا خلاف آن را در ذهن تصویر می کند و همان خلاف را آن چنان آرایش می دهد که صاحب ذهن ، آن را حقیقت می پندارد و خدای تعالی در کتاب مجیدش و رسـول خـدا به امر خـدا در تعلیمش مؤمنین را هشـدار داده ، دسـتور می دهـد که مؤمنین یکـدیگر را به آنچه حقیقت اسـت سفارش کنند ، همچنان که فرموده:

« ان الانسان لفی خسر ! الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق!» (۲و۳/عصر) و نیز فرموده:

« یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه فقد أوتی خیرا کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب!» (۲۶۹/بقره)

پس قرآن در حقیقت می خواهـد انسـان را در قـالبی از علم و عمل بریزد که قالبی جدیـد و ریخته گری اش هم طرزی جـدید است ، قرآن می خواهـد با این ریخته گری اش انسانی بسازد دارای حیاتی که به دنبالش مرگ نیست و تا أبد پایدار است و به همین معنا آیه زیر اشاره نموده ، می فرماید:

« استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم!» (۲۴/انفال) و نیز می فرماید:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها !» (۱۲۲/انعام)

و مـا وجـه حکمـت و معنـای آن را در هر آیه ای که سـخن از حکمت داشت در المیزان ذکر کردیم ، البته به آن مقـداری که کتاب مجال بحثش را داشت.

و از آنچه گـذشت معلوم شـد اینکه بعضـی گفته اند: تفسـیر قرآن، تلاوت آنست و اما غور و کنجکاوی در معانی آیات قرآن تاویل و ممنوع می باشد فاسد و سخنی بسیار دور از ذهن است!

(۱)

عشق و دوست داشتن

بحث فلسفی درباره: دوست داشتن و چگونگی عشق الهی

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۴۵۴

یکی از حقایقی که ما در وجدان خود می یابیم و کسی نمی تواند منکر آن شود ، حقیقتی است که نام آنرا حب و به فارسی دوستی می گذاریم مانند دوست داشتن غذا ، زنان ، مال ، جاه و علم که دوستی اینها پنج مصداق از مصادیق حب هستند که هیچ شکی در وجود آن در دل خود نداریم و نیز شکی نیست در اینکه ما کلمه دوستی و حب را در این پنج مصداق به یک معنا و بر سبیل اشتراک معنوی استعمال می کنیم نه بر سبیل اشتراک لفظی، مانند کلمه« عین» که هم بمعنای چشم است ، هم چشمه ، هم زانو ، هم طلا و هم چند معنای دیگر. حال باید دید با اینکه حب در این پنج مصداق معانی مختلفی دارد ، چرا کلمه« حب» در همه بیک جور صادق است ؟ آیا برای اینست که اختلاف آن معانی اختلاف نوعی است یا اختلافی دیگر است .

و چون در حب مخصوص به غذا و میوه مثلا- دقت کنیم خواهیم دید ، اگر غذائی یا میوه ای را دوست می داریم ، بدان جهت است که با طرز کار دستگاه گوارشی ما ارتباط دارد(باین معنا که احتیاج بدن بسوخت و ساز ، دستگاه گوارشی را به فعالیت می اندازد ، غدد ترشحی دهان آماده ترشح می شود ، حمل معدی اسید ترشح می کند و در همین هنگام می گوئیم دلم از گرسنگی غش می کند ، چون اسید نامبرده اگر معده خالی باشد باعث سوزش معده می شود،) و اگر فعالیت این دستگاه نبود و بدن در استکمال خود حاجتی بطعام نداشت ، قطعا ما نیز طعام را دوست نمی داشتیم و طعام محبوب ما نمی شد .

پس حب به غذا در حقیقت حب ما به غذا نیست بلکه حب دستگاه گوارش به فعالیت خودش است ، این دستگاه می خواهد انجام وظیفه کند و سوخت و ساز بدن را به

بـدن برسانـد ، همین خواسـتن عبارت از حب به غـذاست(که ما آنرا بخود نسـبت می دهیم و می گوئیم ما غـذا را دوست می داریم و این مـائیم که از فلان غـذا خوشـمان می آیـد،) در حـالی که اینطور نیست ، بلکه خوش آمـدن و لـذت از غـذا ، کار دسـتگاه گوارشـی است نه از ما ، خواهی گفت: این که چشم بندی نیست ، که ما از طعم و مزه و بوی فلان غذا خوشـمان می آید؟ در پاسخ می گوئیم : همین هم مربوط به دسـتگاه گوارش است ، چون حس ذائقه یکی از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن ، پس منظور مـا از لـذت ، لـذت ذائقه نیست بلکه آن رضایت خاصـی است که دسـتگاه گوارش از کار خود احساس می کند .

این بود حال و حقیقت محبت به غذا ، حال ببینیم محبت به زنان از چه باب است ، در این حب نیز اگر نیک بنگریم ، می بینیم که این حب هم کار ما نیست بلکه کار دسـتگاه تناسـلی ما است. این معنا که دسـتگاه تناسـلی تشـنه عمل لقاح می شود و آنرا دوست می دارد و چون این عمـل بـا همسـری انجام می شود ، می گوئیم من همسـرم را دوست می دارم ، در حالیکه اگر واقع قضـیه را بشـکافیم ، می بینیم پای من در کار نیست ، بلکه اولا و بالذات دسـتگاه تناسلی عمل خود را دوست می دارد و ثانیا و بالتبع همسـر را چون عملش با او قابل انجام است ، همانطور که در طعام گفتیم ، پای من در کار نیست ، بلکه دستگاه گوارش اولاـ و بالـذات عمـل خود را دوست می دارد و ثانیـا و بالتبع غـذا را دوست می دارد ، و عمل لقاح اثر نیروئی است که خـدای تعالی در هر جانداری بودیعت نهاده ، همچنانکه عمل تغذیه نیز اثر نیروئی است که خدا در او بودیعت سپرده است .

از همینجا معلوم می شود که این دو حب یعنی حب به غذا و حب به همسر ، بر گشتنش به یک حب است ، برای اینکه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی بهم مربوطند و کمالی هم که از کار این دو دستگاه حاصل می شود ، بهم ارتباط دارند .

و چون چنین است احتمـال دارد که حب عبـارت باشـد از یـک تعلق که خاص این دو مورد است و در غیر این دو مورد اصـلا یـافت نشود و لیکن آزمایش از راه آثار این احتمال را دفع می کنـد ، زیرا این تعلق که نامش حب است ، اثری در دارنـده اش دارد و آن این است که قوه (اسـتعداد) را بسوی فعلیت ، اگر فعلیت نداشـته باشـد می کشاند و اگر فعلیت داشـته باشد ، بسوی ترک آن جـذب می کند و این دو خاصـیت و یا یک خاصـیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می کنیم که حب آن قوا را بسوی افعالش بحرکت در می آورد .

قوه باصره ، سامعه ، حافظه ، متخیله ، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را

دوست میدارد و این دوستی او را بسوی فعلش جذب می کند ، چشم را بسوی دیدن آنچه دوست دارد ، جذب می کند و گوش را بسوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را .

و این نیست مگر بخاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه ای با کار مخصوص بخود ، نقص خود را تکمیل نموده ، حاجت طبیعی خود را برمی آورد ، اینجاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم ، برای ما روشن می گردد ، چون انسان با هر یك از مال و جاه و علم ، استکمال می کند و به همین جهت آنها را دوست میدارد .

پس از اینجا نتیجه می گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او و تجربه های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته ، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست .

و این معنا روشن گردیده که این علاقه و محبت از اینجا ناشی می شود که محب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است(مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست می دارد ، بدان جهت است که کارش هضم غذا است،) و یا منفعل(مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است،) چیزی که هست همانطور که در داستان حب به غذا و میوه گفتیم ، حب محب اولا و بالذات متعلق بفعل یا انفعال خود می شود و ثانیا بالتبع متعلق به هر چیزی می شود که با فعل یا انفعالش سر و کار دارد و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد ، نیز تصور دارد(البته افاضه کمال از افاضه کننده باشعور،) مانند محبتی که روئیدنی ها به نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند می شوند.

و از همه مطالبی که گذشت نتائج زیر عاید می شود:

اول اینکه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن و چون حب عبارت از این است ، لذا ما افعال خود را دوست می داریم تا بوسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست می داریم تا آنرا وسیله و ابزار کار خود کنیم ،) مثال استکمال اینکه ، ما علم را که فعل مغزی ما است ، دوست می داریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست می داریم و مثال شبه استکمال اینکه ما خانه سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست می داریم و به طفیل آن یک دانه آجر را هم دوست داریم و بالأخره غذا و همسر و مالی که در راه تهیه آندو صرف می کنیم و جاه و مقامی که با آن مال بدست می آوریم ، و منعمی که به ما احسان می کند

و معلمی که ما را درس می دهد و راهنمائی که ما را هدایت می کند و ناصری که ما را یاری می دهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس می خواند و خادمی که ما را خدمت می کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است ، همه اینها را دوست میداریم ، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن ، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است .

دوم اینکه محبت دارای مراتب مختلفی است و شدت و ضعف دارد ، چون رابطه ای است وجودی - و وجود خود حقیقتی است مشکک یعنی دارای مراتب - و معلوم است که آن رابطه وجودی که میان علت تامه با معلولش هست ، با آن رابطه که میان علت ناقصه ، با معلولش هست ، یکسان و در یک مرتبه نیست ، به همین حساب آن کمالی که بخاطر آن چیزی محبوب ما واقع می شود ، از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن ، مانند تغذی ، و غیر مادی بودن ، مانند علم ، یکسان نیست و بلکه شدت و ضعف دارد .

از اینجا بطلان آن سخن که می گفت : محبت تنها به امور مادی متعلق می شود ، روشن می گردد ، بعضی ها آنقدر شورش کرده اند که گفته اند : اصلا بر گشت تمامی محبت ها به محبت به غذا است و هر محبت دیگر را اگر تحلیل کنیم ، می بینیم از حب به غذا سر در می آورد و بعضی دیگر گفته اند : ریشه و اصل ، در باب محبت ، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه دیگر از آن سر در می آورد .

سوم اینکه خدای سبحان از هر جهت که حساب کنیم ، اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم ، برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیر متناهی است ، در حالیکه هر کمالی دیگر متناهی و محدود است و متناهی وجودش متعلق است به غیر متناهی و این حبی است ذاتی که محال است از بین برود و نیز خدای تعالی خالق ما است و بر ما انعام می کند ، آنهم به نعمت هائی که غیر متناهی است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همین جهت او را دوست می داریم ، همانطور که هر منعم دیگر را ، بخاطر انعامش دوست می داریم .

چهارم اینکه حب از آنجا که گفتیم رابطه ای است وجودی - و هستی روابط وجودی ، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست می دارد ، و چون در سابق گفتیم : هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست می دارد ، در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست می دارد ، از اینجا معلوم می شود که خدای سبحان بدین جهت که خود را دوست می دارد ، خلق خود را دوست می دارد و اگر خلق خود را دوست میدارد ، بدین جهت است که

انعام او را می پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست می دارد ، بدان جهت است که هدایت او را می پذیرند .

پنجم اینکه اگر می بینیم در مورد حب ، باید شعور و علم وجود داشته باشد ، این لزوم بر حسب مصداق است، چون معمولا کلمه « حب» را در موارد انسانها بکار می بریم و می گوئیم مادر ، فرزند خود را دوست می دارد و نمی گوئیم : درخت آفتاب را دوست می دارد و خود را بسوی نور آن می کشد و گر نه تعلق وجودی که حقیقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت که حب است ، هیچ مشروط بر وجود علم و شعور نیست و از اینجا روشن می گردد که همه قوا و مبادی طبیعی ، حتی آنها هم که علم و شعور ندارند ، آثار و افعال خود را دوست می دارند .

ششم: از همه آنچه که گذشت نتیجه می گیریم حب حقیقتی است که در تمامی موجودات عالم ، سریان و جریان دارد .

(۱)

عقل و ادراک های حسی

بحثی در عقل و احساس

اعتماد به حس یا اعتماد به مبانی عقلی؟

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۱۸

در این بحث پیرامون این معنـا گفتگو داریم، که آیـا جائز است انسان بر غیر از ادراک های حسـی، یعنی بر مبانی عقلی اعتماد کند، یا نه؟

این مسـئله خود یکی از مسائلی است که معرکه آراء دانشـمندان غربی اخیر قرار گرفته و روی آن از دو طرف حرفها زده انـد، البته متاخرین از دانشمندان غرب روی آن ایستادگی کرده اند و گر نه بیشتر قدماء و حکمای اسلام، فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته، هر دو را مثل هم جائز دانسته اند.

بلکه گفته انـد: برهـان علمی شـانش اجـل از آن است که پیرامون محسوسـات اقامه شود، اصـلا محسوسات را بـدان جهت که محسوسند شامل نمی شود.

در مقابل، بیشتر دانشـمندان غرب و مخصوصا طبیعی دانهای آنان، بر آن شده اند که اعتماد بر غیر حس صـحیح نیست، به این دلیـل که مطـالب عقلی محض، غالبـا غلـط از آب در می آیـد و براهین آن به خطـا می انجامـد و معیـاری که خطـای آن را از صوابش جـدا کنـد، در دست نیست، چون معیار باید حس باشد، که دست حس و تجربه هم به دامن کلیات عقلی نمی رسد و چون سـر و کـار حس تنها با جزئیات است و وقتی این معیار به آن براهین راه نـداشت، تا خطای آنها را از صوابش جـدا کنـد، دیگر به چه جرأت می توان به آن براهین اعتمـاد کرد؟ بخلاـف ادراکهـای حسـی، که راه خطای آن بسـته است، برای این که وقتی مثلا یک حبه قنـد را چشـیدیم و دیدیم که شـیرین است و این ادراک خود را دنبال نموده، در ده حبه و صد حبه و بیشتر تجربه کردیم، یقین می کنیم که پس بطورکلی قند شیرین است، و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج نیز اثبات

می کنیم.

این دلیل غربی ها است، بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی، اما دلیلشان علیل و مورد اشکال است، آن هم چند اشکال:

اشکال اول بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

اول این که همه مقدماتی که برای بدست آوردن آن نتیجه چیدند مقدماتی بود عقلی و غیر حسی پس آقایان با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده اند، غافل از آن که اگر این دلیلشان صحیح باشد، مستلزم فساد خودش می شود.

اشکال دوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

دوم این که غلط و خطاء در حس، کمتر از خطاء در عقلیات نیست و اگر باور ندارند باید به جائی مراجعه کنند، که در محسوسات و دیدنیها ایراد شده، پس اگر صرف خطاء در بابی از ابواب علم، باعث شود که ما از آن علم سد باب نموده و بکلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید در علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شده و بکلی درب علوم حسی را هم تخته کنیم.

اشکال سوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

سوم این که در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسئله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است.

توضیح این که مثلاـ وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده و آن قیاس بدین شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است و اگر اثر چیز دیگری می بود برای فلفل دائمی یا غالبی نمی شد ولی دائمی و غالبی است. این برهان بطوریکه ملاحظه می فرمائید همه مقدماتش عقلی و غیر حسی است و در هیچ یک آنها پای تجربه در میان نیامده است.

اشکال چهارم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

چهارم این که تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تایید می شوند و اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست و گر نه لازم می آمد یک تجربه تا لا نهایت تجربه

بخواهد، بلکه علم به صحت تجربه از طریق عقل بدست می آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

اشکال پنجم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

پنجم این که حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است درک نمی کند، در حالی که علوم حتی علوم حسی و تجربی، آنچه بدست می دهند، کلیات است و اصلا جز برای بدست آوردن نتائج کلی بکار نمی روند و این نتائج محسوس و مجرب نیستند، مثلا علم تشریح از بدن انسان، تنها این معنا را درک می کند، که مثلا قلب و کبد دارد و در اثر تکرار از این مشاهده و دیدن اعضای چند انسان، یا کم و یا زیاد، همین درکهای جزئی تکرار می شود و اما حکم کلی هرگز نتیجه نمی دهد، یعنی اگر بنا باشد در اعتماد و اتکاء تنها به انچه از حس و تجربه استفاده می شود اکتفاء کنیم و اعتماد به عقلیات را بکلی ترک کنیم، دیگر ممکن نیست به ادراکی کلی و فکری نظری و بحثی علمی، دست یابیم، پس همانطور که در مسائل حسی که سر و کار تنها با حس است، ممکن است و بلکه لازم است که به حس اعتماد نموده و درک آنرا پذیرفت، همچنین در مسائلی که سر و کار با قوه عقل و نیروی فکر است، باید به درک آن اعتماد نموده و آنرا پذیرفت.

منظور ما از عقل آن مبدئی است که این تصدیقهای کلی و احکام عمومی بدان منتهی می شود و جای هیچ تردید نیست، که با انسان چنین نیروئی هست، یعنی نیروئی بنام عقل دارد، که می تواند مبدء صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد، که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و یا حد اقل در آن وظیفه ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؟ مگر غیر این است که تکوین وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه ای و کاری اختصاص می دهد، که قبلا رابطه ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد و در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آنرا در انسانها به ودیعت می گذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، که قبلا خود صنع میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه ای خارجی برقرار کرده باشد و چطور ممکن است رابطه ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) بر قرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی رود، بلکه اصلا میان عقل و خطا رابطه ای نیست.

و اما این که می بینیم گاهی عقل و یا حواس ما در درک مسائل عقلی و یا حسی بخطا می روند، این نه بخاطر این است که میان عقل و حواس ما با خطا رابطه ای است،

بلکه علت دیگری دارد، که بایـد برای بدست آوردن آن به جائی دیگر مراجعه کرد، چون اینجا جای بیان آن نیست(و راهنما خدا است!)

(۱)

جبر و اختیار

بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۷۲

« و ما یضل به الا الفاسقین!»

« خدا با قرآن کریم و مثلهایش گمراه نمی کند مگر فاسقان را !» (۲۶/بقره)

این تعبیر بیانگر چگونگی دخالت خدای تعالی در اعمال بندگان و نتائج اعمال آنان است. توضیح این که خدای تعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته از آن جمله فرموده:« لله ما فی السماوات و ما فی الارض-آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است!»(۲۸۴/بقره) و نیز فرموده:« له ملک السماوات و الارض - ملک آسمانها و زمین از آن او است!»(۱۰۷/بقره) و نیز فرموده:« له الملک و له الحمد - جنس ملک و حمد از او است!»(۱/تغابن)

خلاصه خود را مالک علی الاطلاق همه عالم دانسته، نه بطوری که از بعضی جهات مالک باشد و از بعضی دیگر نباشد، آن طور که ما انسانها مالکیم، چون یک انسان اگر مالک برده ای و یا چیزی دیگر باشد، معنای مالکیتش این است که می تواند درآن تصرف کند، اما نه از هر جهت و به هر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جائز است که عقلا آنرا تجویز کنند، اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست، مثلا نمی تواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد و یا مال خود را بسوزاند.

و لکن خدای تعالی مالک عالم است به تمام معنای مالکیت و بطور اطلاق و عالم مملوک او است، باز بطور مطلق، بخلاف مملوکیت یک گوسفند و یا برده برای ما انسانها، چون ملک ما نسبت به آن مملوک ناقص و مشروط است، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است و بعضی دیگر جائز نیست، مثلا انسانی که مالک یک الاغ است، تنها مالک این تصرف است که بارش را به دوش آن حیوان بگذارد و یا سوارش شود و اما این که از گرسنگی و تشنگیش بکشد و به آتشش بسوزاند و وقتی عقلاء علت آن را می پرسند،

پاسخ قانع کننده ای ندهد این گونه تصرفات را مالک نیست.

خلاصه تمامی مالکیت هائی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جائز می سازد، نه همه انحاء تصرف ممکن را ، بخلاف ملک خدای تعالی نسبت به اشیاء ، که علی الاطلاق است و اشیاء غیر از خدای تعالی رب و مالکی دیگر ندارند و حتی مالک خودشان و نفع و ضرر و مرگ و حیاه و نشور خود نیز نیستند .

پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود، مالک آن تصرف خدا است، هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، می تواند و حق دارد، بدون این که قبح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد، چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است، که بدون حق باشد، یعنی عقلاء حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند و او تنها آن تصرفاتی را می تواند بکند، که عقلاء آنرا جائز بدانند ، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز کرده باشد و اما خدای تعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی و در مملوک واقعی و حقیقی، پس نه مذمتی به دنبال دارد و نه قبحی و نه تالی فاسد دیگری .

و این مالکیت مطلقه خود را تایید کرده به این که خلق را از پاره ای تصرفات منع کند و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد و یا خواسته باشد و خود را محاسب و بازخواست کننده و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته و فرموده:

« من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه - آن کیست که بدون اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند!»(۲۵۵/بقره) و نیز فرموده:

« ما من شفیع الا من بعد اذنه - هیچ شفیعی نیست ، مگر بعد از اجازه او!» (۳/یونس)و نیز فرموده:

« لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا - اگر خدا می خواست همه مردم را هدایت می کرد!» (۳۱/رعد)و نیز فرموده:

« یضل من یشاء و یهدی من یشاء!»(۹۳/نحل) و باز فرموده:

« و ما تشاؤن الا ان یشاء الله - و در شما خواستی پیدا نمی شود، مگر آن که خدا خواسته باشد!»(۳۰/انسان) و نیز فرموده:

« لا یسال عما یفعل و هم یسالون - باز خواست نمی شود از آنچه می کند ، بلکه ایشان باز خواست می شوند!»(۲۳/انبیا)

پس بنا بر این خدای تعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می کند و غیر او هیچ کس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر به اذن و مشیت او، این آن معنائی است که ربوبیت او آن را اقتضاء دارد!

این معنا وقتی روشن شد، از سوی دیگر می بینیم که خدای تعالی خود را در

مقام تشریع و قانونگذاری قرار داده و در این قانون گذاری، خود را عینا مانند یکی از عقلا به حساب آورده، که کارهای نیک را نیک می داند و بر آن مدح و شکر می گذارد و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می کند، مثلا فرموده:

« ان تبدوا الصدقات فنعما هی - اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است!» (۲۷۱/بقره)و نیز فرموده:

« بئس الاسم الفسوق - فسق نام زشتی است!»(۱۱/حجرات) و نیز فرموده:

آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده، به منظور تامین مصالح انسان و دوری از مفاسد است و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت و جبران شدن نواقص شده است و در این باره فرموده:

« اذا دعاکم لما یحییکم - دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می خواند که زنده تان می کند!»(۲۴/انفال) و نیز فرموده:

« ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون - این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید!» (۱۱/صف)و نیز فرموده:

« ان الله یامر بالعدل و الاحسان (تا آنجا که می فرماید) و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی - خدا به عدل و احسان امر می کند و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می نماید!» (۹۰/نحل)و نیز فرموده:

« ان الله لا یامر بالفحشاء - خدا به کارهای زشت امر نمی کند!»(۲۸/اعراف) و آیات بسیاری از این قبیل .

و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است، می خواهد بفرماید: این خوب و بدها و مصلحت و مفسده ها و امر و نهی ها و ثواب و عقابها و مدح و ذم ها و امثال اینها، که در نزد عقلاء دائر و معتبر است و اساس قوانین عقلائی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست.

یکی از روشهای عقلا- این است که می گویند: هر عملی باید معلل به اغراض و مصالحی عقلائی باشد و گر نه آن عمل نکوهیده و زشت است، یکی دیگر از کارهای عقلا- این است که برای جامعه خود و اداره آن، احکام و قوانینی درست می کنند، یکی دیگرش این است که پاداش و کیفر مقرر می دارند، کار نیک را با پاداش، جزا می دهند و کار زشت را با کیفر.

همه اینها معلل بغرض و مصالحی است، بطوری که اگر در مورد امری و یا نهیی از اوامر و نواهی عقلا- خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد، رعایت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام به چنین امر و نهیی نمی کنند، کار دیگری که عقلا دارند این است که سنخیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می کنند، اگر عمل خیر باشد، به هر مقدار که خیر است آن مقدار پاداش می دهند و اگر

شر باشد، به مقدار شریت آن، کیفر مقرر می دارند، کیفری که از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد.

باز از احکام عقلاء ، یکی دیگر این است که امر و نهی و هر حکم قانونی دیگر را تنها متوجه افراد مختار می کننـد، نه کسانی که مضـطر و مجبور به آن عملنـد(و هرگز به کسـی که دچار لغوه است، نمی گوینـد: دسـتت را تکان بـده و یا تکان نـده!) و همچنین پـاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری می دهنـد(و هرگز به کسـی که زیبا است مزد نـداده و به کسـی که سـیاه و زشت است کیفر نمی دهنـد،) مگر آن که عمـل اضـطراریش ناشـی از سوء اختیـارش باشـد، مثل این که کسـی در حال مستی عمـل زشـتی انجـام داده باشـد، که عقلاـ عقـاب او را قبیـح نمی داننـد، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده، دیگر نمی گویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود .

حال که این مقـدمه روشن شـد ، می گوئیم اگر خدای سـبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت یا معصـیت کرده بود، بطوری که اولی قادر بر مخالفت و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نـداشت که برای اطاعت کاران بهشت و برای معصـیت کاران دوزخ مقرر بدارد و حال که مقرر داشـته ، باید در مورد اولی پاداشـش بجزاف و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیـح و مسـتلزم ترجیـح بـدون مرجـح است، که آن نیز نزد عقلا قبیح است و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است و خدای تعالی صریحا آن را از خود نفی کرده و فرموده:

« لئلاـ یکـون للنـاس علی الله حجـه بعـد الرسـل - رسولاـن گسـیل داشت ، تـا بعـد از آن دیگر مردم حجـتی علیه خـدا نداشـته باشند!»(۱۶۵/نسا) و نیز فرموده:

« لیهلـک من هلـک عن بینه و یحیی من حی عن بینه - تـا در نتیجه هر کس هلاـک می شود، دانسـته هلاک شـده باشـد و هر کس نجات می یابد دانسته نجات یافته باشد!»(۴۲/انفال)

پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت چند نکته روشن گردید:

اول: این که تشریع ، بر اساس اجبار در افعال نیست و خدای تعالی کس را مجبور به هیچ کاری نکرده ، در نتیجه آنچه تکلیف کرده ، بر وفق مصالح خود بندگان است ، مصالحی در معاش و معادشان، این اولا، و ثانیا این تکالیف از آن رو متوجه بندگان است ، که مختـار در فعـل و ترک هر دو هسـتند و مکلف به آن تکالیف از این رو پاداش و کیفر می بیننـد ، که آنچه خیر و یا شر انجام می دهند ، به اختیار خودشان است .

دوم: این که آنچه خـدای تعالی از ضـلالت و خـدعه و مکر و امـداد و کمک در طغیان و مسلط کردن شیطان و یا سـرپرستی انسانها و یا رفیق کردن شـیطان را با بعضی از مردم و بظاهر این گونه مطالب که به خود نسبت داده، تمامی آنها آنطور منسوب بخدا است، که لایق ساحت قدس او باشد و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر

نخورد، چون بر گشت همه این معـانی بالاخره به اضـلال و فروع و انواع آن است و تمامی انحاء اضـلال منسوب به خـدا و لائق ساحت او نیست، تا شامل اضلال ابتدائی و بطور اغفال هم بشود .

بلکه آنچه از اضـلال به او نسـبت داده می شود ، اضـلال بعنوان مجازات است ، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می کند ، چون بعضـی افراد براستی طالب ضـلالتند و بسوء اختیار به اسـتقبالش می رونـد، همچنانکه خـدای تعالی نیز این ضـلالت را به خودش نسبت داده و فرموده:

« یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین...!» (۲۶/بقره) و نیز فرموده:

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم – همین که منحرف شدند ، خدا دلهاشان را منحرف تر و گمراه تر کرد!» (۵/صف) و نیز فرموده:

« کذلک یضل الله من هو مسرف مرتاب – این چنین خدا هر اسراف گر شکاک را گمراه می کند!»(۳۴/غافر)

سوم: این که قضاء خـدا ، اگر به افعال بنـدگان تعلق گیرد ، از این جهت نیست که فعلا افعالی است منسوب به فاعلها ، بلکه از این جهت تعلق می گیرد که موجودی است از موجودات و مخلوقی است از مخلوقات خـدا که انشاء الله تعالی در بحث روایتی ذیل و در بحث پیرامون قضاء و قدر توضیح این نکته خواهد آمد.

چهارم: این که تشـریع همانطور که با جبر نمی سازد ، همچنین با تفویض نیز نمی سازد ، چون در صورت تفویض ، امر و نهی خـدا بـه بنـدگان ، آنهـم امر و نهی مولـوی ، امر و نهی کسـی اسـت کـه حق چنـان امر و نهیی را نـدارد ، برای این که در این صورت اختیار عمل را به خود بنـدگان واگـذار کرده ، علاوه بر این که تفویض تصور نمی شود ، مگر آن که خـدای تعالی را مالک مطلق ندانیم و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم!

روایتی درباره جبر و تفویض

روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده اند:

« لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین!»

« نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است متوسط میانه دو امر...!»

در کتاب عیون به چنـد طریق روایت کرده که چون امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السـلام از صـفین بر گشت، پیر مردی از آنـان که بـا آن جنـاب در صـفین شـرکت داشت، برخـاست عرض کرد: یـا امیر المؤمنین: بفرما ببینم آیا این راهی که ما رفتیم بقضاء خدا و قدر او بود، یا نه؟

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: بله ای پیر مرد، بخدا سوگند بر هیچ تلی بالا نرفتید و به هیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر به قضائی از خدا و قدری از او !

پیر مرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می گذارم، یا امیر المؤمنین!

حضرت فرمود: ای پیر مرد البته اینطور هم نپندار ، که منظورم از این قضاء و قدر ، قضا و قدر حتمی و لازم او باشد ، چون اگر چنین باشد که هر کاری انسان انجام می دهد و یا نمی دهد همه به قضاء حتمی خدا صورت بگیرد ، آن وقت دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی(و تشویق) و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت و وعد و وعید بی معنا خواهد شد، دیگر هیچ بدکاری را نمی توان ملامت کرد و هیچ نیکوکاری را نمی توان ستود، بلکه نیکوکار سزاوارتر به ملامت می شود، از بدکار و بدکار سزاوارتر می شود به احسان از آن کس که نیکوکار است و این همان اعتقادی است که بت پرستان و دشمنان خدای رحمان و نیز قدری ها و مجوسیان این امت بدان معتقدند!

ای شیخ! همین که خدا بما تکلیف کرده، کافی است که بدانیم او ما را مختار می داند و همچنین این که نهی کرده ، نهیش از باب زنهار دادن است و در برابر عمل کم ثواب زیاد می دهد و اگر نافرمانی می شود ، چنان نیست که مغلوب شده باشد و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور به اطاعت کرده باشد، خدای تعالی زمین و آسمانها و آنچه را که بین آن دو است به باطل نیافریده ، این پندار کسانی است که کفر ورزیدند و وای به حال کسانی که کفر ورزیدند از آتش ...!

تحلیل روایت

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

این که در پاسخ فرمود: به قضائی از خدا و قدری از او – تا آنجا که پیر مرد گفت: زحماتی که تحمل کرده ام به حساب خدا می گذارم، یکی از مسائلی است که بعدها به عنوان علم کلام نامیده شد.

توضیح این که: باید دانست که یکی از قدیمی ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت و منشا نظریه های گوناگونی گردید، مباحثی بود که، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد، علمای کلام این مسئله را طوری طرح کردند، که ناگهان نتیجه اش از اینجا سر در آورد که: اراده الهیه به تمامی اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمی شود، بلکه اگر موجودی موجود شود،

با وصف ضرورت و وجوب موجود می شود ، چون اراده الهیه به آن تعلق گرفته و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذیرد و نیز هر چیزی که موجود نمی شود و همچنان در عدم می ماند، به امتناع مانده است، چون اراده الهیه به هست شدن آن تعلق نگرفته و گر نه موجود می شد، پس آنچه هست واجب الوجود است و آنچه نیست ممتنع الوجود است و هیچ یک از آن دو دسته ممکن الوجود نیستند ، بلکه اگر موجودند ، به ضرورت و وجوب موجودند ، چون اراده به آنها تعلق گرفته و اگر معدومند ، به امتناع معدومند ، چون اراده به آنها تعلق نگرفته است.

و ما اگر این قاعده را کلیت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانیم ، آن وقت در خصوص افعال اختیاری ، که از ما انسانها سر می زند، اشکال وارد می شود، چون افعال ما نیز موجوداتی هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب وضرورت موجود می شوند و اگر نشوند بطور امتناع نمی شوند، در نتیجه ما به آنچه می کنیم و یا نمی کنیم مجبور هستیم در حالی که ما در نظر بدوی و قبل از شروع به هر کار در می یابیم ، که نسبت انجام آن کار و ترکش به ما نسبت تساوی است ، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت به انجام آن حس می کنیم ، همان مقدار هم نسبت به ترکش احساس می کنیم و اگر از میان آن دو ، یعنی فعل و ترک ، یکی از ما سر می زند ، به اختیار و سپس به اراده ما متعین می شود و این مائیم که اول آن را اختیار و سپس اراده می کنیم و در نتیجه کفه آن که تاکنون با کفه دیگر مساوی بود ، می چربد .

پس به حکم این وجدان ، کارهای ما اختیاری است و اراده ما در تحقق آنها مؤثر است و سبب ایجاد آنها است ، ولی اگر کلیت قاعده بالا را قبول کنیم و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا به افعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول این اختیار که در خود می بینیم باطل می شود و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم: که اراده ما در فعل و ترکهای ما مؤثر نیست و اشکال دیگر این که در این صورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت، چون تکلیف فرع آن است که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد و مخصوصا در آن صورت که مکلف بنای نافرمانی دارد ، تکلیف به او تکلیف(بما لا یطاق) خواهد بود.

اشکال دیگر این که در این صورت پاداش دادن به کسی که به جبر اطاعت کرده، پاداشی جزافی خواهد بود و عقاب نافرمان به جبر هم ظلم و قبیح می شود ، و همچنین توالی فاسده دیگر.

دانشمندان نامبرده به همه این لوازم ملتزم شده اند و گفته اند که: مکلف قبل از فعل ، قدرت ندارد و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است، نیز ملتزم شده و

گفته اند: مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند ، که واقعیت خارجی ندارند و خدای تعالی محکوم به این احکام اعتباری من و تو نمی شود و لذا کارهائی که صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است، از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی و تکلیف به ما لا یطاق و عقاب گنه کار مجبور و امثال اینها از خدا نه محال است و نه عیبی دارد(تعالی الله عن ذلک!)

و کوتاه سخن آن که: در صدر اول اسلام اعتقاد به قضاء و قدر از انکار حسن و قبح و انکار جزای به استحقاق سر در می آورد و بهمین جهت وقتی پیر مرد از علی علیه السلام می شنود که: حرکت به صفین به قضاء و قدر خدا بوده ، گوئی خبر تاثرآوری شنیده، چون مایوس از ثواب شده، بلا فاصله و با کمال نومیدی می گوید: رنج و تعب خود را به حساب خدا می گذارم، یعنی حالا- که اراده خدا همه کاره بوده و مسیر ما و اراده های ما فائده نداشته و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده ، من این خستگی را به حساب او می گذارم ، چون او با اراده خود ما را خسته کرده است!

لذا امیر المؤمنین علیه السلام در پاسخش می فرماید: نه، اینطور که تو فکر می کنی نیست، چون اگر مطلب از این قرار باشد، ثواب و عقاب باطل می شود (تا آخر حدیث) که امام علیه السلام به اصول عقلائی ، که اساس تشریع و مبنای آن است ، تمسک می کند و در آخر کلامش می فرماید:« خدا آسمانها و زمین را به باطل نیافریده است...!» (۲۷/ص)

می خواهد بفرماید: اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها و سلب اختیار از آنها است ، صحیح باشد ، مستلزم آن است که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سر بزند، این نیز مستلزم آن است که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد و این امکان با وجوب مساوی است(چرا، برای این که وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب می شود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می گردد و این همان بطلان است، مترجم) در نتیجه و روی این فرض ، هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست و باید خدا آسمانها و زمین را به باطل آفریده باشد و این مستلزم بطلان معاد و سر بر آوردن تمامی محذورها است! و گویا مراد آنجناب از این که فرمود:« اگر بندگانش نافرمانیش کنند، به جبر نکرده اند و اگر اطاعتش کنند، باز مغلوب و مجبور نیستند!» این است که نافرمان او ، او را به جبر نافرمانی نمی کند و فرمانبرش نیز او را به کراهت اطاعت نمی کند!

روایتی از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض

در توحیـد و عیون، از حضـرت رضـا علیه السـلام روایت شـده، که: در محضـرش از مسـئله جبر و تفویض گفتگو شـد، ایشـان فرمودنـد: اگر بخواهیـد، در این مسـئله اصـلی کلی برایتان بیان می کنم، که در همه موارد به آن مراجعه نموده ، نه خودتان در آن اختلاف کنید و نه کسـی بتواند بر سـر آن با شـما مخاصمه کند و هر کس هر قدر هم قوی باشد ، با آن قاعده نیروی او را در هم بشکنید؟

عرضه داشتیم: بله ، بفرمائید، فرمود: خدای عز و جل در صورتی که اطاعتش کنند، به اجبار و اکراه اطاعت نمی شود(یعنی هر مطیعی او را به اختیـار خود اطاعت می کنـد،) و در صورتی که عصـیان شود ، مغلوب واقع نمی شود(یعنی بر خلاف آنچه که تفویضـی ها پنداشته اند ، گنه کار از تحت قدرت او خارج نیست!) و بندگان را در ملک خود رها نکرده ، که هر چه بخواهند مسـتقلا انجام دهنـد ، بلکه هر چه را که به بندگانش تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست و بر هر چه که قدرتشان داده ، خودش نیز قادر بر آن هست!

بنـا بر این اگر بنـدگانش اطـاعتش کردنـد و اوامرش را بکـار بسـتند، او جلو اطاعتشان را نمی گیرد و راه اطاعت را بروی آنان نمی بنـدد و اگر او امرش را با نافرمانی پاسـخ گفتند، یا از نافرمانیشان جلوگیری می کند و یا نمی کند، در هر صورت خود او بندگانرا به نافرمانی وا نداشته ، آنگاه فرمود: هر کس حدود این قاعده کلی را بخوبی ضبط کند ، بر خصم خود غلبه می کند!

تحلیل روایت

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

اگر خواننـده عزیز توجه فرموده باشـد، گفـتیم: تنهـا عـاملی که جـبری مـذهبان را وادار کرد به این که جبری شونـد ، بحث در مسـئله قضاء و قـدر بود ، که از آن ، حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتنـد ، وجوب در قضاء و وجوب در قدر را و گفتیم: که هم این بحث صـحیح است و هم این نتیجه گیری، با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشـتباه کردنـد و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند و نیز وجوب و امکان برایشان مشتبه شد .

توضیح این که : قضاء و قدر در صورتی که ثابت شوند، این نتیجه را می دهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، به این معنا که هر موجودی

از موجودات و هر حال از احوالیکه موجودات بخود می گیرند ، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه گیری شده و تمامی جزئیات آن موجود و خصوصیات وجود و اطوار و احوالش ، همه برای خدا معلوم و معین است و از نقشه ای که نزد خدا دارد ، تخلف نمی کند.

و معلوم است که ضرورت و وجوب از شئون علت است ، چون علت تامه است ، که وقتی معلولش با آن مقایسه می شود ، آن معلول نیز متصف به صفت وجوب می شود ، ولی وقتی با غیر علت تامه اش ، یعنی با هر چیز دیگری قیاس شود، جز صفت امکان صفت دیگری بخود نمی گیرد(و بیان ساده تر این که: هر موجودی با وجود و حفظ علت تامه اش واجب است و لکن همان موجود ، با قطع نظر از علت تامه اش ، ممکن الوجود است.)

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم، عبارت است از جریان و بکار افتادن سلسله علت های تامه و معلولهای آنها، در مجموعه عالم و معلوم است که این جریان با حکم قوه و امکان در سراسر عالم از جهت دیگر منافات ندارد .

حال که این معنا روشن گردید، می گوئیم: یک عمل اختیاری که از انسان صادر می شود و طبق اراده و خواستش صادر می شود، همین یک عمل از جهتی واجب است و از جهتی دیگر ممکن ، اگر آن را از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتنش، از علم و اراده و آلات و ادوات صحیح و ماده ای که فعل روی آن واقع می شود و نیز شرائط زمانی و مکانیش همه موجود باشد، چنین فعلی ضروری الوجود و واجب الوجود است و این فعل است که می گوئیم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته و مورد قضاء و قدر او است.

و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده ، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط ، مانند وجود فاعل ، بسنجیم ، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست ، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمی کند ، پس یک فعل ، اگر از لحاظ اول ضروری شد ، لازمه اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد.

پس معلوم شد این که علمای کلام از بحث قضاء و قدر و عمومیت آن دو ، نسبت به همه موجودات ، نتیجه گرفته اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست ، معنای صحیحی ندارد ، چون گفتیم اراده الهیه تعلق به فعل ما انسانها می گیرد ، اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش ، که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش می باشد .

به عبارتی دیگر، اراده الهی به فعلی که مثلا از زید صادر می شود، به این نحو

تعلق گرفته ، که فعل نامبرده با اختیار خود از او صادر شود ، نه بطور مطلق و نیز در فلان زمان و فلان مکان صادر شود ، نه هر وقت و هر جا که شد ، وقتی اراده این طور تعلق گرفته باشد ، پس اگر زید همان عمل را بی اختیار انجام دهد ، مراد از اراده تخلف کرده و این تخلف محال است .

حال که چنین شد، می گوئیم: تاثیر اراده ازلیه در این که فعل نامبرده ضروری الوجود شود ، مستلزم آن است که فعل به اختیار از فاعل سر بزند ، چون گفتیم: چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه به اراده ازلی الهی ضروری و واجب الوجود است و در عین حال بالنسبه به اراده خود فاعل ، ممکن الوجود و اختیاری است.

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند و آنوقت بگوئی: اگر اراده الهی تاثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل می شود و به همین بهانه جبری مذهب شوی!

پس معلوم شد خطای جبری مذهبان از کجا ناشی شده، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند، که اراده الهی چگونه به افعال بندگان تعلق گرفته و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی، با دو اراده عرضی فرق بگذارند و نتیجه این اشتباهشان این شده که بگویند: بخاطر اراده ازلی خدا ، اراده بنده از اثر افتاده!

و اما معتزله، هر چند که با جبری مذهبان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان و سایر لوازم آن، مخالفت کرده اند، اما در راه اثبات اختیار، آنقدر تند رفته اند، که از آن طرف افتاده اند، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست .

و آن این است که اول در برابر جبریها تسلیم شده اند، که اگر اراده ازلیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی ماند، این را از جبریها قبول کرده اند، ولی برای این که اصرار داشته اند بر این که مختار بودن بندگان را اثبات کنند، ناگزیر گفته اند: از اینجا می فهمیم، که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست و ناگزیر شده اند برای افعال انسانها، خالقی دیگر قائل شوند و آن خود انسانهایند و خلاصه ناگزیر شده اند بگویند: تمامی موجودات خالقی دارند، بنام خدا، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد و آن خود انسان است .

غافل از این که این هم نوعی ثنویت و دو خدائی است، علاوه بر این به محذورهائی دچار شده اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریها است، همچنان که امام علیه السلام فرموده: بی چاره قدری ها خواستند باصطلاح، خدا را به عدالت توصیف کنند ،

در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند.

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را برای مدتی به عقد او در می آورد، آنگاه از اموال خود حصه ای به او اختصاص می دهد، خانه ای و اثاث خانه ای و سرمایه ای و امثال آن، از همه آن چیزهائی که مورد احتیاج یک خانواده است .

در این مثال اگر بگوئیم: این برده مالک چیزی نیست، چون مالکیت با بردگی متناقض است و او نه تنها هر چه دارد، بلکه خودش نیز ملک مولایش است، همان اشتباهی را مرتکب شده ایم، که جبریها نسبت به افعال انسانها مرتکب شده اند و اگر بگوئیم مولایش به او خانه داده و او را مالک آن خانه و آن اموال کرده، دیگر خودش مالکیت ندارد و مالک خانه مزبور همان برده است، اشتباهی را مرتکب شده ایم که معتزله مرتکب شده اند .

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم و بگوئیم هم مولی مالک است و هم بنده و برده، چیزی که هست، مولی در یک مرحله مالک است و بنده در مرحله ای دیگر، بعبارتی دیگر، مولی در مقام مولویت خود باقی است و بنده هم در رقیت خود باقی است و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد، هر چند مالک است، اما در ملک مالک ملکیت یافته، در این صورت(امر بین الامرین) را گرفته ایم، چون هم مالک را مالک دانسته ایم و هم بنده را ، چیزی که هست ملکی روی ملک قرار گرفته و این همان نظریه امامان اهل بیت علیهم السلام است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد.

و در احتجاج از جمله سئوالاتی که از عبایه بن ربعی اسدی نقل کرد، که از امیر المؤمنین علیه السلام کرده، سؤالی است که وی از استطاعت کرده است و امیر المؤمنین علیه السلام در پاسخ فرموده: آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آن که او و خدا هر دو مالکند؟ عبایه بن ربعی سکوت کرد و نتوانست چیزی بگوید، آنجناب فرمود: ای عبایه جواب بگو! عبایه گفت: آخر چه بگوئم؟ یا امیر المؤمنین !

فرمود: باید بگوئی قدرت تنها ملک خداست و بشر مالک آن نیست و اگر مالک آن شود به تملیک و عطای او مالک شده و اگر تملیک نکند، آن نیز بمنظور آزمایش وی است و در آنجا هم که تملیک می کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین این که آنرا به تو تملیک کرده، باز مالک حقیقیش خود اوست و بر هر چیز که تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست (الخ.)

مؤلف: معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است!

روایتی از امام هادی (ع) درباره افعال منتسب به خدا

در کتاب شرح العقاید شیخ مفید آمده که از امام هادی روایت شده، که شخصی از آنجناب از افعال بندگان پرسید، که آیا مخلوق خداست؟ یا مخلوق خود بندگان؟

امام علیه السلام فرمود: اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری می جوید؟ و می فرماید:« ان الله بری ء من المشرکین - خدا از مشرکین بیزار است!»(۳/توبه) و معلوم است که خدا از خود مشرکین بیزاری ندارد، بلکه از شرک و کارهای ناستوده شان بیزار است!

تحلیل روایت

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

در توضیح این حدیث می گوئیم: افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود و دوم جهت انتساب آنها به فاعل افعال، از جهت اول، متصف به اطاعت و معصیت نیستند و این اتصافشان از جهت دوم است، که به این دو عنوان متصف می شوند، مثلا عمل جفت گیری انسانها، چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است و از نظر شکل با یکدگر فرقی ندارند، هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند، تنها فرقی که در آن دو است، این است که اگر به صورت نکاح انجام شود، موافق دستور خداست و چون همین عمل به صورت زنا انجام گیرد، فاقد آن موافقت است و همچنین قتل نفس حرام و قتل نفس در قصاص و نیز زدن یتیم از در ستمگری و زدن او از راه تادیب!

پس در تمامی گناهان می توان گفت: از این جهت گناه است که فاعل آن در انجام آن، جهت صلاحی و موافقت امری و سود اجتماعی در نظر نگرفته، بخلاف آن که همین افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد!

پس هر چه هست زیر سر فاعل است و خود فعل از نظر این که موجودی از موجودات است بد نیست، چون به حکم آیه:« الله خالق کل شی ء - خدا آفریدگار هر چیزی است!»(۶۲/زمر) مخلوق خداست، چون آن نیز چیزی است موجود و ثابت و مخلوق خدا بد نمی شود، همچنین کلام امام علیه السلام که فرمود:« هر چیزی که نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غیر از یک چیز آن هم خداست...!» که اگر آن آیه و این روایت را با آیه:« الذی احسن کلشی ء خلقه - آن خدائی که خلقت هر چیز را نیکو کرد!»(۷/سجده) ضمیمه کنیم، این نتیجه را می گیریم که: نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی همچنان که مخلوق

است، بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست، پس خلقت و حسن با هم متلازمند و هرگز از هم جدا نمی شوند!

در این میان خدای سبحان پاره ای افعال را زشت و بد دانسته و فرموده:« من جاء بالحسنه فله عشر امثالها و من جاء بالسیئه فلا یجزی الاـ مثلها - هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد و هر کس عمل زشت مرتکب شود، جز مثل آن کیفر نمی بیند!»(۱۶۰/انعام) و به دلیل این که برای گناهان مجازات قائل شده، می فهمیم گناهان مستند به آدمی است و با در نظر گرفتن این که گفتیم: وجوب و ثبوت افعال، از خدا و مخلوق او است، این نتیجه بدست می آید که: عمل گناه منهای وجودش که از خداست، مستند به آدمی است، پس می فهمیم که آن چه یک عمل را گناه می کند، امری است عدمی و جزء مخلوق های خدا نیست، چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبائی داشت!

خدای تعالی نیز فرموده:

« ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراها - هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما نمی رسد، مگر آن که قبل از قطعی شدن، در کتابی موجود بود!»(۲۲/حدید) و نیز فرموده:

« ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یؤمن بالله، یهد قلبه- هیچ مصیبتی نمی رسد، مگر به اذن خدا و هر کس به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند!»(۱۱/تغابن) و نیز فرموده:

« ما اصابکم من مصیبه ، فبما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر - آنچه مصیبت که به شما می رسد، به دست خود شما به شما می رسد و خدا از بسیاری گناهان عفو می کند!» (۳۰/شوری)و نیز فرموده:

« ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه، فمن نفسک - آنچه خیر و خوبی به تو می رسد از خدا است و آنچه بدی به تو می رسد از خود تو است!» (۷۹/نسا) و نیز فرمود:

« و ان تصبهم حسنه ، یقولوا: هذه من عند الله و ان تصبهم سیئه، یقولوا هذه من عندک، قل: کل من عند الله، فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا؟ - اگر پیش آمد خوشی برایشان پیش آید، می گویند این از ناحیه خدا است و چون پیش آمد بدی به ایشان برسد ، می گویند: این از شئامت و نحوست تو است! بگو: همه پیش آمدها از ناحیه خداست، این مردم را چه می شود که هیچ سخنی بخرجشان نمی رود؟ »(۷۸/نسا)

وقتی این آیات را بر روی هم مورد دقت قرار دهیم، می فهمیم که مصائب، بدیهای نسبی است ، به این معنا که انسانی که برخوردار از نعمتهای خدا، چون امنیت و سلامت و صحت و بی نیازی است، خود را واجد می بیند و چون بخاطر حادثه ای آنرا از دست می دهد، آن حادثه و مصیبت را چیز بدی برای خود تشخیص می دهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت و فقد و عدم آن نعمت بود .

اینجاست که پای فقدان و عدم به میان می آید و ما آن را به حادثه و مصیبت

نامبرده نسبت می دهیم، پس هر نازله و حادثه بـد، از خـداست و از این جهت که از ناحیه خـدا است، بـد نیست ، بلکه از این جهت بـد می شود، که آمـدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد که تصور کنی ، بدیش امری است عـدمی، که از آن جهت منسوب به خـدای تعالی نیست، هر چند که از جهتی دیگر منسوب به خدا است، حال یا به اذن او و یا به نحوی دیگر .

روایتی دیگر از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض

در کتاب قرب الاسناد از بزنطی روایت آمده، که گفت: به حضرت رضا علیه السلام عرضه داشتم: بعضی از اصحاب ما قائل به جبرند و بعضی دیگر به استطاعت، شما چه می فرمائی؟ به من فرمود:

بنویس! خدای تعالی فرمود: ای پسر آدم! آنچه تو برای خود می خواهی و می پنداری خواستت مستقلا از خودت است، چنین نیست، بلکه به مشیت من می خواهی و واجبات مرا بـا نیروی من انجـام می دهی و بوسـیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته ای، این منم که تو را شـنوا و بینا و نیرومند کردم: « ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک - آنچه خیر و خـوبی به تو می رسـد از خـداست و آنچه مصـیبت و بـدی می رسـد از خود تو است!»(۷۹/نسا) و این بـدان جهت است که من به خوبیهـا سـزاوارتر از تـوام و تو به بـدی هـا سزاوارتر از منی! این بـدان جهت است که من از آنچه می کنم بـاز خواست نمی شوم و انسانها باز خواست می شوند!

ای بزنطی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم ، هر چه بخواهی می توانی از آن استفاده کنی...!

تحلیل روایت

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

این حدیث و یا قریب به آن، از طرق عامه و خاصه روایت شده، پس از این حدیث هم اسـتفاده کردیم: که از میان افعال آنچه معصیت است، تنها بدان جهت که معصیت است به خدا نسبت داده نمی شود و نیز این را هم فهمیدیم که: چرا در روایت قبلی فرمود: اگر خدا خالق گناه و بدیها بود، از آن بیزاری نمی جست و اگر بیزاری جسته، تنها از شـرک و زشتی های آنان بیزاری جسته است...!

روایتی از امام محمدباقر و امام جعفر صادق (ع) درباره جبر و تفویض

در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله علیه السلام، روایت آمده که فرمودند: خدای عز و جل نسبت به خلق خود مهربان تر از آن است که بر گناه مجبورشان کند و آنگاه به جرم همان گناه جبری، عذابشان کند و خدا قدرتمندتر از آن است که اراده چیزی بکند و آن چیز موجود نشود!

راوی می گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر شق سومی هست؟ فرمودند: بله، شق سومی که وسیع تر از میانه آسمان و زمین است!

باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده، که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم: آیا خداوند امور بندگان را به خودشان واگذار کرده؟

فرمود: خدا گرامی تر از آن است که امور را به ایشان واگذار نماید، پرسیدم: پس می فرمائی بندگان را بر آنچه می کنند مجبور کرده؟ فرمود: خدا عادل تر از آن است که بنده ای را بر عملی مجبور کند و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب کند!

و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده که گفت: امام صادق علیه السلام به من فرمود: به من بگو ببینم دوستان ما که تو آنان را در وطن گذاشتی و آمدی، در چه مسائلی اختلاف داشتند: عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفویض، فرمود: پس همین مسئله را از من بپرس، من عرضه داشتم:

آیا خدای تعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است!

عرضه داشتم: پس امور را به آنها تفویض کرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از این است!

پرسیدم: خوب، وقتی نه مجبورشان کرده و نه واگذار به ایشان نموده، پس چه کرده؟ خدا تو را اصلاح کند!

در اینجا راوی می گوید: امام دو بار یا سه بار دست خود را پشت و رو کرد و سپس فرمود:

اگر جوابت را بدهم کافر می شوی!

تحلیل روایت

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

معنای این که فرمود: خدا بر بندگان قاهرتر از این است! این است که اگر

قاهری بخواهد کسی را به کاری مجبور کند، باید این قدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند، تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او می خواهد بدون اراده خودش انجام دهد و قاهرتر از این قاهر، کسی است که مقهور خود را وادار کند به اینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد و خلاصه آن عمل را بیاورد، بدون این که اراده و اختیارش از کار افتاده باشد و یا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر به کار رود!

سایر روایات در مسئله جبر و تفویض، قضا و قدر

در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: کسی که خیال کند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر کرده، بر خدا دروغ بسته است و کسی که به پندارد که خیر و شر به غیر مشیت خدا صورت می گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است!

در کتاب طرائف است، که روایت شده: حجاج بن یوسف نامه ای به حسن بصری و به عمرو بن عبید و به واصل بن عطاء و به عامر شعبی نوشت و از ایشان خواست تا آنچه در باره قضاء و قدر به ایشان رسیده بنویسند!

حسن بصری نوشت: بهترین کلامی که در این مسئله به من رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام، که فرمود: آیا گمان کرده ای همان کسی که تو را نهی کرد، وادار کرده؟ نه، آن که تو را به گناه وادار کرده، بالا و پائین خود تو است و خدا از آن بیزار است!

عمرو بن عبید نوشت: بهترین سخنی که در قضاء و قدر به من رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام و آن این است که فرمود: اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد، باید قصاص خیانتکار، ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد!

واصل بن عطاء نوشت: بهترین سخنی که در مسئله قضاء و قدر به من رسیده، کلام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب است، که فرموده: آیا خدا تو را به راه راست دلالت می کند، آن وقت سر راه را بر تو می گیرد، که نتوانی قدمی برداری؟

شعبی هم نوشت: بهترین کلامی که در مسئله قضاء و قدر شنیده ام، کلام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که فرمود: هر عملی که دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می کنی، او از خود تو است و هر عملی که خدا را در برابر آن

سپاس می گوئی، آن عمل از خدا است!

چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید و از مضمون آنها با خبر شد، گفت: همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه ای زلال گرفته اند!

در کتاب طرائف نیز روایت شده، که مردی از جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام از قضاء و قدر پرسید، فرمود: هر عملی که از کسی سر بزند و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی، آن عمل از خود آن کس است و آن چه نتوانی سرزنش کنی، آن از خدای تعالی است!

خدای تعالی به بنده اش ملامت می کند، که چرا نافرمانی کردی؟ و مرتکب فسق شدی؟ چرا شراب خوردی؟ و چرا زنا کردی؟

این گونه افعال مستند به خود بنده است و آن کارهائی که از بنده باز خواست نمی کند و مثلا نمی گوید: چرا مریض شدی؟ و چرا کوتاه قد شده ای؟ و چرا سفید پوستی؟ و یا چرا سیاه پوستی؟ از خداست! برای این که مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست!

و در نهج البلاغه آمده: که شخصی از آنجناب از توحید و عدل پرسید، فرمود: توحید این است که در باره او توهم نکنی و عدل این است که او را متهم نسازی!

تحلیل روایات

استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایات فوق را چنین تحلیل فرموده است:

اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزی که هست این عده از روایات که ما نقل کردیم، متضمن معانی سایر روایات هست و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم، دقت کند، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده ای از استدلال است.

یکی استدلال به خود امر و نهی و عقاب و ثواب و امثال آن است، بر وجود اختیار و این که نه جبری هست و نه تفویضی!

این طریق استدلال در پاسخ امیر المؤمنین علیه السلام به آن پیر مرد آمده بود و آن چه را هم که ما از کلام خدای تعالی استفاده کردیم، قریب به همان طریقه بود.

طریقه دوم استدلال به وقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمی سازد، یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود، آن امور در قرآن نمی آمد، مانند این مطلب که فرموده:

« ملک آسمانها و زمین از آن خداست!» (۱۸۹/ال عمران)یا این که فرموده:

« پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست - و ما ربک بظلام للعبید!» (۴۶/فصلت)و یا این که فرموده:

« بگو: خدا به کار زشت امر نمی کند - قل ان الله لا یامر بالفحشاء !»(۲۸/اعراف)

لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد و گفت: اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد، همین فعل وقتی به خدا نسبت داده شود، دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمی شود، پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه ای صادر نمی شود و لکن این مناقشه صحیح نیست و صدر آیه با مدلول خود جواب آن را داده، چون در صدر آیه می فرماید:« و اذا فعلوا فاحشه ، قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها - و چون مرتکب فاحشه ای می شوند، می گویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند و خدا ما را به آن عمل امر کرده...!»(۲۸/اعراف) و اشاره به کلمه « بها - به آن » ما را ناگزیر می کند بگوئیم: نفی بعدی که می فرماید:« بگو خدا به فحشاء امر نمی کند!» نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه این که آنرا فاحشه بنامیم یا ننامیم!

طریقه سوم، استدلال از جهت صفات است و آن این است که خدا به اسمائی حسنی نامیده می شود و به بهترین و عالیترین صفات متصف است، صفاتی که با بودن آنها نه جبر صحیح است و نه تفویض!

مثلا خدای تعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از او و نقص هر موجودی و فسادش مستند به خود آن موجود باشد، نه به خدا ، همچنان که در روایاتی که ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز به این معنا اشاره شده بود.

طریقه چهارم، استدلال به مثل استغفار و صحت ملامت است، چون اگر گناه از ناحیه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زیرا بنا بر جبر، که همه افعال مستند به خدا می شود، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست، تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد .

البته در اینجا روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال و طبع و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می دهد، وارد شده، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که در تفسیر جمله:« و ترکهم فی ظلمات لا ـ یبصرون!» (۱۷/بقره) فرموده: خدای تعالی آن طور که بندگانش چیزی را و یا کسی را وا می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمی شود و خلاصه بنده اش را بدون جهت وا نمی گذارد، بلکه وقتی می داند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند و افسار او را به گردنش انداخته، به اختیار خودش وا می گذارد.

و نیز در عیون از آنجناب روایت کرده که در ذیل جمله:« ختم الله علی قلوبهم!»(۷/بقره) فرموده: ختم همان طبع بر قلوب کفار است، اما به عنوان مجازات بر کفرشان، همچنان که خودش در آیه ای دیگر فرمود:« بل طبع الله علیها بکفرهم فلا یؤمنون الا قلیلا - بلکه خدا بخاطر کفرشان مهر بر دلهاشان زد و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی آورند!»(۱۵۵/نسا)

و در مجمع البیان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله: « ان الله لا یستحیی ...!»()۲۶/بقره فرموده: این سخن از خدا رد کسانی است که پنداشته اند: خدای تبارک و تعالی بندگان را گمراه می کند و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می کند!

(۱)

گفتار فلسفی درباره :جبر و اختیار

شکی نیست در این که آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می گذاریم، عبارتند از چیزهائی که افعال نوعیه ای دارند، یعنی همه افرادش یک نوع عمل می کنند و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده اند، به عبارت روشن تر، ما وجود انواع و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می کنیم و می گوئیم: این نوع غیر آن نوع است.

ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می بینیم و این حواس ما غیر از این افعال و ماورای آن، چیز دیگری احساس نمی کند، چیزی که هست در مرحله دوم، این افعال و آثار گوناگون را رده بندی نموده، از راه قیاس و برهان برای هر دسته ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده، آن علت فاعلی را موضوع و منشا آن آثار می نامیم.

در مرحله سوم، حکم می کنیم به این که این موضوعات و این انواع، با یکدیگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است، مختلفند، مثلا- از آنجائی که آثار و افعال انسان، که یکی از موجودات خارجی است، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است، حکم می کنیم به این که انسان غیر فلان حیوان است و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است، بعد از این که این معنا را درک کردیم و از اختلاف آثار پی به اختلاف مؤثرها و فاعلها بردیم، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی به اختلاف آثار و خواص

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۱۴۶

می بریم.

و به هر حال افعالی که از موجودات خارج از وجود خود می بینیم، نسبت به موضوعاتشان به یک تقسیم ابتدائی و اولی به دو قسم منقسم می شوند، اول فعلی که از طبیعت یک موجود سر می زند، بدون این که علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن و تغذی نباتات و حرکات اجسام چون سردی و روانی آب و سنگینی سنگ و امثال آن، مانند سلامتی و مرض، که این گونه آثار و افعال برای ما محسوس هست و قائم بخود ما نیز می شود، بدون این که علم ما به آنها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد، بلکه تنها چیزی که در بود و نبود آنها مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است .

قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سر می زند، بدان جهت سر می زند که معلوم او است و علم فاعل بدان تعلق گرفته، مانند افعال ارادی انسان و سایر موجودات دارای شعور.

و این قسم از افعال، وقتی از فاعلش سر می زند، که علمش بدان تعلق گرفته باشد، یعنی آن را تشخیص و تمیز داده باشد، پس علم به آن فعل آن را از غیرش تمیز می دهد و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می گیرد که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالی از کمالات خود تشخیص می دهد و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است.

چون فاعل هر چه باشد، هیچ فعلی را انجام نمی دهد، مگر آن که کمال و تمامیت وجودش اقتضای آن را داشته باشد و بنا بر این فعلی که از فاعل عالم سر می زند، از این جهت محتاج به علم او است، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالی که مایه کمال او نیست جدا کند و تشخیص دهد .

به همین جهت می بینیم، انسان در آن افعالی که صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام می دهد مانند افعالی که از ملکات آدمی سر می زند چون سخن گفتن، که آدمی در سریع ترین اوقات، هر حرف از حروف بیست و نه گانه را که لازم داشته باشد، انتخاب نموده و کنار هم می چیند و از چند کلمه جمله و از چند جمله سخنی می سازد، بدون این که کمترین درنگی داشته باشد.

و نیز مانند افعالی که از ملکات، به ضمیمه اقتضائی از طبع سر می زند، چون نفس کشیدن، که هم ملکه آدمی است و هم مقتضای طبع اوست و مانند افعالی که در حال غلبه اندوه و یا غلبه ترس و امثال آن از انسان سر می زند، که در هیچ یک از این گونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست، برای این که بیش از یک صورت علمیه و

ذهنیه و بیش از یک منطبق با فعل خارجی ندارد و در نتیجه فاعل هیچ حالت منتظره ای ندارد، که این کنم یا آن کنم و قهرا به سرعت انجام می دهد.

بخلاف افعالی که دارای چند صورت علمیه است، که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعا و یا به خیال فاعل، مصداق کمال او است و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان، که برای شخص زید گرسنه کمال هست و لکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع، باشد و یا دارو خوردن و راه رفتن و هر عملی دیگر، که در مثال نان، آدمی تروی و فکر می کند، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می گردد و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته ، بدون درنگ انجامش می دهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان می نامیم، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است، قسم دوم را فعل ارادی، مانند راه رفتن و سخن گفتن.

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می زند، به تقسیم دیگری به دو قسم منقسم می شود، برای این که در این گونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می بیند و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند به خود فاعل است، بدون این که چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح می دهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می کند و یا آنکه ترجیح می دهد آنرا بخورد.

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است، مثل کسی که از طرف جبار زورداری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکنی و گر نه، تو را می کشم، او هم به حکم اجبار، آن کار را می کند و با اراده هم می کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند به خودش نیست، چون اگر مستند به خودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمی داد، صورت اول را فعل اختیاری و دوم را فعل اجباری می نامیم.

خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همان طور که گفتیم هر چند مستند به اجبار جبار است و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می کند و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی زند، مگر بعد از آن که

فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر به وجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد و لکن انجام فعل مادام که به نظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمی شود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا وجدان خود آدمی است.

از همین جا معلوم می شود: این که افعال ارادی را به دو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آن دو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی به منزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یک طرف از انجام و یا ترک را سنگین کند و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمی خواهد و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست.

چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل می دهد و آن هم آزادانه می دهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمی دهد و این مقدار فرق باعث نمی شود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند .

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد به رویش می ریزد و خراب می شود، فورا برخاسته، فرار می کند و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم، باز برمی خیزد و فرار می کند و در صورت اول فرار خود را اختیاری و در صورت دوم اجباری می داند، با این که این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، این است که ترجیح در فرار اول مستند به خود او است و در صورت دوم مستند به جبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته است.

حال اگر بگوئی همین فرق میان آن دو، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می زند و بهمین جهت مستوجب مدح و یا مذمت و ثواب و یا عقاب و یا آثاری دیگر است، بخلاف فعل اجباری، که فاعلش مستوجب مذمت و مدح و ثواب و عقاب، نیست.

در پاسخت می گوئیم: درست است و همین فرق میان آن دو هست و لکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل، اختلاف ذاتی نیست، بلکه از نظر ذات یکی هستند و این موارد اختلافی که شما از آثار آن دو شمردی، آثاری است اعتباری ، نه حقیقی و واقعی ، به این معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می گیرند و

پاره ای از اعمال را موافق آن و پاره ای دیگر را مخالف آن می دانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب می دانند، پس تفاوتهائی که در این دو دسته از اعمال است، بر حسب اعتبار عقلی است، نه این که ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی و آثار عینی می شود و اما اموری که به انحاء اعتبارات عقلائی منتهی می شود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هر چند که آن امور در ظرف خودش، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم .

لذا می گوئیم: هیچ شکی نیست در این که هر ممکنی حادث و محتاج به علت است و این حکم با برهان ثابت شده و نیز شکی نیست در این که هر چیز مادام که واجب نشده، موجود نمی شود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمی شود و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و این که ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد و این خلف فرض و محال است.

پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف به وجوب و ضرورت است و این اتصافش باقی است مادام که وجودش باقی است و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است.

پس اگر عالم وجود را یکجا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه هائی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته و همه آن حلقه ها واجب الوجودند و در آن سلسله هیچ جائی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمی شود!

حال که این معنا روشن گردید، می گوئیم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول به علت تامه خود سرچشمه گرفته، چه این که آن علت بسیط باشد و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غائی و نیز شرائط و معدات.

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت و یا با هر چیز دیگری که فرض شود، بسنجیم، در این صورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این می شود که پس وجود علت تامه زیادی است و مورد حاجت نیست، با این که ما آنرا علت تامه فرض کردیم و این خلف فرض است و محال .

پس بطور کلی در عالم طبیعی ما، دو نظام و دو نسبت هست:

یکی نظام وجوب و ضرورت، یکی نظام امکان.

نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت های تامه و معلولهای آنها است. در تک تک موجودات این نظام و یا در تک تک اجزاء این نظام، امری امکانی به هیچ وجه یافت نمی شود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن.

دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده و صورتهائی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده و نیز آثاری که ممکن است ماده آنرا بپذیرد.

حال که این معنا روشن شد، می گوئیم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت به علت تامه اش بسنجیم، که عبارت است از خود انسان و علم و اراده او، وجود ماده ای که آن فعل را می پذیرد، وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، نبودن هیچ یک از موانع، بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدان است، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای این که انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آن است .

بعد از آنچه گفته شد می گوئیم: این که هستی هر چیزی محتاج به علت است و در جای خود مسلم شده، جهتش این است که وجود(که مناط جعل است،) وجود امکانی است، یعنی به حسب حقیقت صرف رابط است و از خود استقلالی ندارد و لذا مادام که این رابط و غیر مستقل سلسله اش به وجودی مستقل بالذات منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی گردد و همچنان هر حلقه اش به حلقه ای دیگر، تا علت آن باشد .

از اینجا این معنا نتیجه گیری می شود، که اولا صرف این که یک معلول مستند به علت خود باشد، باعث نمی شود که از علتی واجب الوجود بی نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل، محتاجند به علتی واجب و گر نه این سلسله و این رشته پایان نمی پذیرد.

ثانیا این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود.

پس با این بیان دو مطلب روشن گردید:

اول این که همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود به اراده الهی است، پس این که معتزله گفته اند که: وجود افعال بشر مرتبط و مستند به

خدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است .

این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لاجرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیلند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند به علت خویش است، در نتیجه همان طور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش، از پدر و مادر، زمان و مکان، شکل و اندازه، کمی و کیفی و سایر عوامل مادیش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند به همان علت اولی است.

بنا بر این فعل آدمی اگر مثلاـ به علت اولی و اراده ازلی و واجب او، منسوب شود، باعث نمی شود که اراده خود انسان در تاثیرش باطل گردد و بگوئیم: که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای این که اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است به این که فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف بپذیرد و این محال است!

پس این نظریه جبری مذهبان از اشاعره که گفته اند: تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان باعث می شود که اراده خود انسان از تاثیر بیفتد، کاملا فاسد و بی پایه است، حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که افعال انسانی نسبتی با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، نسبت دومی آن، باعث نمی شود که نسبت اولیش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول همند.

مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید، این است که افعال همان طور که مستند به علت تامه خود هستند(و اگر فراموش نکرده باشید، گفتیم: این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات به علت تامه خود،) همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است(و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم: نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان است، نه ضرورت و وجوب،) پس صرف این که فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت .

پس این که مادیین از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سراپای نظام طبیعی راه داده و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته اند، راه باطلی رفته اند، زیرا

حق این است که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلا با ماده اش، به تنهائی، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می دهد اساس عملش امید و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت به امید چیزی عملی انجام دهد و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد و این خود از واضحات است!

(۱)

گفتار فلسفی در:استناد مصنوعات انسان به خدا

راستی اینهائی که صنایع بشری را مصنوع و مخلوق انسان میدانند و می گویند : که هیچ رابطه ای میان آنها و اله عالم عز اسمه نیست ، بخاطر اینکه تنها اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند .

یک عده از آنان - یعنی مادیین که بکلی منکر خدای صانع هستند - پنداشته اند ، دلیل معتقدان به دین در اثبات صانع این بوده که در طبیعت به حوادثی و به موجوداتی برخورده اند که علل مادی آنرا نشناختند و چون نمی توانستند قانون عمومی علیت و معلولیت را در عالم و حوادث آن انکار کنند و یا حداقل استثناء بزنند و از سوی دیگر باید آن حوادث را بعلت هائی مستند کنند ، که گفتیم علتش را نیافتند ، لا جرم برای اینکه بالأخره آن حوادث را به علتی نسبت داده باشند ، گفتند : علت آنها در ماورای عالم طبیعت است و نامش خدا است .

پس در حقیقت دینداران خدای فرضی را پس انداز کرده اند تا به هر حادثه بر خوردند و علتش را نیافتند ، آن حادثه را به خدا نسبت دهند ، از قبیل حوادث جوی و بسیاری از حوادث زمینی که علتش برایشان مجهول بوده و همچنین حوادث و خواص روحی انسانها که هنوز علوم به علل آن پی نبرده است .

آنگاه گفته اند : ولی امروز علوم بشر ، پیشرفت شگرفی که کرده ، همه آن مشکلات را حل نموده و علل حوادث مادی را کشف نموده و دیگر احتیاج ندارد که قائل به خدا باشد ، چون یکی از دو رکن آن فرضیه ، در هم فرو ریخت و آن عبارت بود از احتیاج به توجیه حوادثی که عللش برای بشر نامعلوم بود و فعلا یک رکن دیگرش باقی

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۱۶۳

مانـده و آن عبـارتست از احتیـاج به توجیه حوادث روحی به عللی از سـنخ خودش و آن علـل به عللی دیگر ، تا بالأخره منتهی شود ، به علتی مجرد از ماده که آن هم بزودی فرو خواهد ریخت .

برای اینکه علم شیمی آلی جدید ، با پیشرفت شگرفش این وعده حسن را به ما داده : که بزودی علل پیدایش روح را پیدا کند و بتوانـد جرثومه های حیات را بسازد و با ترکیب آنها هر موجود زنده که خواست درست کند و هر خاصیت روحی که دلش خواست در آنها پدیـد آورد که اگر علم این قـدم دیگر را بردارد و به این موفقیت نائل آیـد ، دیگر اساس فرضیه وجود خـدا بکلی منهـدم می شود ، آنوقت است که انسان می توانـد هر موجود زنـده و دارای روح که دلش خواست بسازد ، همانطور که الآـن هر موجود مـادی و طبیعی که دلش بخواهـد می سـازد و دیگر ماننـد سـابق بخـاطر جهلی که به علـل حوادث داشت ، هر حادثه ای را به آن علت فرضـی نسـبت ندهد ، آری او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور کند که حوادث طبیعی علل طبیعی دارد و راضی نمی شد آن حوادث را به غیر خدا نسبت دهد ، این بود دلیل منکرین خدا .

در حالیکه این بیچارگان سـر در برف فرو برده ، اگر کمی از مستی غفلت و غرور بهوش آینـد ، خواهنـد دیـد که معتقـدین به خـدا از اولین روزی که معتقد شدند بوجود صانعی برای عالم - هر چند که هرگز برای این اعتقاد اولی نخواهیم یافت - معتقد شدنـد به صانعی برای همه عالم ، نه تنها آن حوادثی که علتش را نیافتنـد(و تاریـخ بشـریت اصـلا اعتقاد به چنین خـدائی را از هیـچ معتقـدی نشان نمی دهـد و هیـچ طائفه ای از اهل ملت و کیش را نشان نـداده ، که به خدائی معتقد بوده باشـند ، که تنها خـالق حـوادثی باشـد که علـل طـبیعی آن مجهول بوده ،) بلکه سـراپای عـالم را که در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست ، هم معلوم العله و هم مجهول العله همه را محتـاج به علتی می دانسـته انـد که خودش از جنس این عـالم و داخل در آن نیست ، پس معلوم می شود این بیچاره ها خـدائی را منکرند که خود معتقدین به مبدأ هم منکر آنند ، اینان و آنچه را که آنان اثبات می کنند نفهمیده اند .

معتقـدین به خدا - که گفتیم بحثهای تاریخی ، مبدأ ظهور آنان ، در تاریخ بشـر را ، معین نکرده - اگر یک خدا قائل بوده اند و اگر چنـد خـدا ، به هر حال خـدائی را قائل بوده اند که صانع همه عالم است(هر چند که قرآن کریم دین توحید را مقدم بر وثنیت و چنـد خـدائی می دانـد و دکتر مـاکس مولر آلمـانی ، شـرق شـناس نیز این معنـا را در کتـابش - التقـدم فی حل رموز سانسـکریتیه - بیـان کرده است.) و این طـائفه حتی انسانهای اولیه از ایشان هم ، می دانسـتند که علت طبیعی فلان حادثه مادی چیست .

پس اگر در عین حال به خدائی معتقد بوده اند که خالق همه عالم است ، معلوم می شود آن درس نخوانده ها اینقدر شعور داشته اند که بفهمند قانون علیت عمومی اقتضاء می کند که برای عالم علت العلل و مسبب الاسبابی باشد .

بدین جهت معتقد بوجود خدای تعالی شدند ، نه برای اینکه در مورد حوادث مجهول العله خود را راحت کنند ، تا شما درس خوانده ها بگوئید : بعضی از موجودات و حوادث عالم خدا میخواهد و بعضی دیگر بی نیاز از خداست .

آنها فکر می کردند سراپای این عالم ، یعنی عالمی که از یک سلسله علتها و معلولها تشکیل شده بر روی هم آن ، نیز علتی میخواهد که خودش داخل در سلسله علتهای درونی این عالم نباشد و چطور ممکن است هر حادثه ای علت بخواهد ولی سراپای عالم علت نخواهد و از علتی که مافوق علل باشد و عالم در تمامی تاثیر و تاثراتش متکی بدان باشد ، بی نیاز باشد ؟ پس اثبات چنین علتی معنایش ابطال قانون علیت عمومی و جاری در میان خود اجزاء عالم نیست و نیز وجود علل مادی در موارد معلولهای مادی مستلزم آن نیست که آن علتها و معلولهای مادی از علتی خارج از سلسله اش بی نیاز باشد و اینکه می گوئیم : علتی خارج از سلسله ، منظور از این نیست که علتی در رأس این سلسله قرار داشته باشد ، بطوریکه خود سلسله از آن علت غایب باشد ، بلکه منظور علتی است که از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد .

و از تناقض گوئیهای عجیبی که این آقایان در کلامشان مرتکب شده اند ، یکی این است که می گویند : حوادث - که یکی از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت می گیرد و هیچ فعلی و حادثه ای دیگر نیست مگر آنکه معلول به اجبار عللی است که خود آنها برایش تصور کرده اند ، آنوقت در عین حال گفته اند : اگر انسان یک انسان دیگری خلق کند ، آن انسان مخلوق ، تنها و تنها مخلوق آدمی است و به فرض اینکه سایر مخلوقات به اله و صانعی منتهی شوند ، آن یک انسان به صانع عالم منتهی نمی شود ، این یک تناقض است .

البته این تناقض - هر چند بسیار دقیق است و به همین جهت فهم ساده عامی نمی تواند آنرا تشریع کند - و لیکن بطور اجمال در ذهن خود آقایان مادی هست ، هر چند که با زبان بدان اعتراف نکنند ، برای اینکه خودشان ندانسته تمامی عالم را یعنی علل و معلولات را مستند به اله صانع می کنند و این خود یک تناقض است .

تناقض دومشان اینکه با علم باینکه الهیون از حکماء بعد از اثبات عموم علیت و اعتراف به آن ، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهین عقلی اقامه می کنند ، مع

ذلک در باره آنان می گویند : بدین جهت معتقد بوجود خدا شده اند که علت طبیعی پاره ای حوادث را نجسته اند و حال آنکه اینطور نیست ، حکماء الهی زیر بنای بحثهای الهی شان اثبات عموم علیت است ، می گویند : باید این علت های مادی و ممکن ، سرانجام به علتی واجب الوجود منتهی شود و این روش بحث مربوط به امروز و دیروز الهیون نیست ، بلکه از هزاران سال قبل و از قدیمی ترین عهد فلسفه ، تا به امروز همین بوده و حتی کمترین تردیدی هم نکرده اند ، در اینکه باید معلولها با علل طبیعی اش مستند و منتهی به علتی واجب الوجود شود ، نه اینکه استنادشان به علت واجب ، ناشی از جهل به علت طبیعی و در خصوص معلولهای مجهول العله باشد که آقایان توهم کرده اند ، این نیز تناقض دومشان می باشد .

تناقض سومشان این است که عین همین داوری بیجا را ندانسته در باره روش قرآن کرده اند ، با اینکه قرآن کریم که توحید صانع را اثبات می کند ، در عین حال جریان قانون علیت عمومی را بین اجزاء عالم قبول دارد و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند می کند و خلاصه آنچه را عقل سلیم در این باره می گوید تصدیق دارد .

چه قرآن کریم هم افعال طبیعی هر موجودی را بخود او نسبت می دهد و فاعل های طبیعی را فاعل می داند ، و در آیات بسیاری افعال اختیاری انسانها را بخود آنان نسبت می دهد که احتیاجی به نقل آنها نیست ، و در عین حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خدای سبحان نسبت می دهد ، و می فرماید:

« الله خالق کلشی ء - الله آفریدگار هر چیزی است!» (۶۲/زمر)

و نیز می فرماید:

« ذلکم الله ربکم خالق کلشی ء لا اله الا هو!»(۶۲/غافر)

« همین خدا پروردگار شما است که آفریدگار هر چیز است، معبودی جز او نیست!»

و نیز فرموده:

« الا له الخلق و الامر - آگاه باشید، خلقت و امر همه از آن او است!»(۵۴/اعراف)

و نیز فرموده:

« له ما فی السموات و ما فی الارض!»(۲۵۵/بقره)

« آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن او است!»

پس هر موجودی که کلمه « چیز - شی ء » بر آن صادق باشد ، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتی که لایق ساحت قدس و کمالش باشد .

اینها آیاتی بود که تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را با عبارت « هر چیز» به خدا نسبت می داد.

آیات دیگری هم هست که در آن هر دو نسبت هست یعنی هم آثار و افعال

موجودات را به خود آنها نسبت می دهد و هم به خدا ، مانند آیه:

« و الله خلقکم و ما تعملون – و خدا شما را و آنچه شما می کنید آفریده است!»(۹۶/صافات)

که ملاحظه می فرمائید ، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا ، و آیه:

« و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی!»

« تو سنگریزه نینداختی وقتی می انداختی، بلکه خدا انداخت!»(۱۷/نفال)

که سنگریزه انداختن را هم به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نسبت می دهد و هم این نسبت را از او نفی می کند و به خدا نسبت می دهد و آیاتی دیگر نظیر اینها .

و از همین باب است آیاتی که بطور عموم میان دو اثبات جمع می کند ، مانند آیه:

« و خلق کل شی ء فقدره تقدیرا – هر چیزی را بیافرید و آن را به نوعی تقدیر کرد!» (۲/فرقان) و آیه:

« انا کل شی ء خلقناه بقدر ... و کل صغیر و کبیر مستطر !»

« ما هر چیزی را به اندازه گیری خلق کردیم... و هر خرد و کلانی نوشته شده است!» (۴۹تا۵۳/قمر) و نیز آیه:

« قد جعل الله لکل شی ء قدرا – خدای تعالی برای هر چیزی اندازه ای قرار داد!»

(۳/طلاق) و نیز آیه:

« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!»

« و هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه هایش هست و ما آن را نازل نمی کنیم مگر به اندازه ای معلوم!»(۲۱/حجر)

و معلوم است که تقدیر هر چیز عبارتست از اینکه آن را محدود به حدود علل مادی و شرائط زمانی و مکانیش کنند .

و سخن کوتاه اینکه اساس اثبات وجود اله یگانه در قرآن کریم ، اثبات علیت و معلولیت در میان تمامی اجزاء عالم(بطوری که اگر قرآن کریم این جریان را قبول نمی داشت ، نمی توانست بر مدعای خود اقامه دلیل کند،) و سپس استناد همه بخدای فاطر و صانع همه عالم است و این معنا جای هیچ شک و تردیدی نیست ، پس اینکه آقایان گفته اند: معتقدین به خدا بعضی از موجودات و حوادث را به خدا نسبت می دهند و بعضی دیگر را به علل مادی آن ، آن عللی که برایشان شناخته شده صحیح نیست .

بله ممکن است این آقایان در این اشتباه ها خیلی تقصیر نداشته باشند ، چون مدارک صحیحی از معارف اسلامی در دسترسشان نبوده ، تنها مدرکی را که دیده اند کتاب های فلسفی عامیانه ای بوده که باصطلاح علمای مسیحیت نوشته بودند ، در آن متعرض این مسئله و مسائلی نظیر آن شده و کلیساهای قرون وسطی ، آن کتاب ها را در

اختیار مردم قرار می داد .

و یا متکلمین بی مایه سایر ادیان به آن نوشته ها اعتماد می کردند ، نوشته هائی که مشتمل بر یک مشت مسائل تحریف شده و استدلالهائی واهی و بی سر و ته بود . در نتیجه این متکلمین وقتی خواستند دعوای خود را (با این که حق بود و عقولشان بطور اجمال حکم بدان می نمود،) بیان کرده و اجمال آن را بشکافند ناتوانیشان در فکر و تعقل، ایشان را وادار کرد تا از غیر راهش وارد شوند و دعوی خود را عمومیت دهند و دلیل خود را وسیعتر از دعوی خود بگیرند .

نتیجه این ناتوانی ها این شد که بگویند هر معلول مجهول العله بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختیاری محتاج به علت نیست و یا خصوص انسان در صدور فعل اختیاری محتاج به خدا نیست ، خودش در فعلش مستقل است.

و طائفه ای دیگر(یعنی بعضی محدثین و متکلمین از کسانی که تنها بظاهر مطالب می نگرند ، و جمعی هم غیر از ایشان،) نتوانستند برای استناد کارهای اختیاری انسان به خدای سبحان معنای صحیحی پیدا و تعقل کنند ، معنائی که لایق ساحت و مقام ربوبی باشد ، در نتیجه افعال اختیاری انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منکر شدند .

مخصوصا آن مصنوعات آدمی را که صرفا برای معصیت درست می کند ، چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بکلی بی ارتباط با خدا دانسته اند و استدلال کرده اند باینکه خدای تعالی در آیه:« انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه - شراب و قمار و انصاب و ازلام، پلیدی است که شیطان آنها را درست کرده، پس باید از آن اجتناب کنید!»(۹۰/مائده) اینگونه مصنوعات را عمل شیطان خوانده و معلوم است که عمل شیطان را نمی شود به خدا نسبت داد .

و اگر خواننده بیان قبلی ما را بخاطر داشته باشد در آن بیان نکاتی هست که بطلان این توهم را هم از نظر عقل و هم نقل ، روشن می کند ، در آنجا گفتیم : افعال اختیاری همانطور که نسبتی با خدای سبحان دارد ، البته نسبتی که لایق به خدا باشد - همچنین نتایج آن که انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتایج و رفع حوائج زندگی درستش کرده ، به خدای سبحان منسوب است .

علاوه بر اینکه کلمه « انصاب» که در آیه قبلی آمده بود ، به معنای بتها و مجسمه هائی است که به منظور عبادت نصب می شده و خدای تعالی در آیه:« و الله خلقکم و ما تعملون!» (۹۶/صافات)آنها را مخلوق خود دانسته است .

از همین جا روشن می شود که تراشیده های دست بشر ، یعنی بت ها ، جهات

مختلفی از نسبت دارد که از بعضی جهاتش منسوب به خدای سبحان است و آن عبارتست از طبیعت وجود آنها ، با قطع نظر از وصف خدائی و پرستش ، که معصیت و نافرمانی خداست ، چون حقیقت بت ها چیزی بجز سنگ و یا فلز نیست ، چیزی که هست این سنگ و فلزها را باشکال مختلفی تراشیده و در آورده اند و در آنها هیچ خصوصیتی نیست که بخاطر آن بت را به پدید آرنده همه موجودات نسبت ندهیم .

و اما اینکه معبودی است که بجای خدا پرستیده می شود ، این ، یک جهت دیگری است که باین جهت باید از خدای تعالی نفی شود ، یعنی باید گفت : معبود بودن بت ، مستند بخدا نیست بلکه مستند به عمل غیر خدا چون شیطان جنی یا انسی است و همینطور غیر بت از موجودات دیگر که جهات مختلفی دارد ، به یک جهت مستند به خداست و به جهتی دیگر مستند به غیر خدا است .

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد که ساخته های دست بشر نیز مانند امور طبیعی همه مستند به خداست و هیچ فرقی میانه آن و امور طبیعی نیست ، بله مسئله انتساب به خلقت هر چیز ، دائر مدار آن مقدار حظی است که از وجود دارد!(دقت بفرمائید!)

(۱)

خرافه پرستی

مقدمه تفسیری در:گفتن سخن بدون علم و خرافه پرستی

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۰۳

« يَأَيُّهَا النَّاس كلُوا مِمَّا فى الأَرْضِ حَلَلاً طيِّباً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطوَتِ الشيْطنِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ!»

« إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسوءِ وَ الْفَحْشاءِ وَ أَن تَقُولُوا عَلى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ !»

« هان، ای مردم! از آنچه در زمین است بخورید در حالی که حلال و طیب باشد و گام های شیطان را پیروی مکنید که او شما را دشمنی است آشکار!»

« او تنها شما را به بدی و فحشاء و گفتن سخنان بی دلیل و نسبت دادن آن به خدا وا می دارد!» (۱۶۸و۱۶۹/بقره)

سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پیدا می کند ، در مقابل آن دو ، قول بدون علم است که مربوط به زبان است و از این می فهمیم که دعوت شیطان منحصر است در دعوت به عملی که یا سوء است و یا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دلیل .

حکمی که در این آیه بگوش می رساند و بیانش می کند ، حکمی است که مورد ابتلای عموم مردم است ، اما مشرکین برای اینکه نزد آنان اموری حرام بود ، که خودشان بر خود حرام کرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند.

البته این در میان مشرکین عرب بود و گر نه در مشرکین غیر عرب هم اموری از این قبیل یافت می شد .

و اما مؤمنین آنها هم با اینکه باسلام در آمده بودند ، ولی هنوز خرافاتی چند از باب توارث اخلاقی و آداب قومی و سنت های منسوخه در بینشان باقی مانده بود و این خود امری است طبیعی که وقتی اینگونه آداب و رسوم ، یکباره نسخ شود ، مثل اینکه ادیان و یا قوانین یکباره آنها را مورد حمله قرار دهد ، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از بیخ ریشه کن می کند ، آنگاه اگر دوام یافت و به قوت خود باقی ماند – و

اجتماع آن دین و قوانین را بخاطر حسن تربیتش به خوبی پـذیرفت خرده خرده شاخ و برگهای خرافات قدیمی را نیز از بین می برد و به اصـطلاح ته تغارهای آنرا بکلی ابطال نمود ، یادش را از دلها بیرون می برد و گر نه بقایائی از سنتهای قدیمی با قوانین جدید مخلوط گشته ، یک چیز معجونی از آب در می آید ، که نه آن خرافات قدیمی است و نه این دین و قوانین جدید است .

به همین جهت مؤمنین نیز گرفتـار این بقایـای خرافـات قـدیم بودنـد ، لـذا خطاب در آیه ، متوجه عموم مردم شـد که آنچه در زمین هست برایشان حلال است و میتوانند بخورند و پای بند احکام خرافی قدیم نباشند .

در اول آیه اباحه ای عمومی و بدون قید و شرط را آماده می کند ، چیزی که هست جمله:« و لا تتبعوا خطوات الشیطان...!» می فهمانـد که در این میـان چیزهـای دیگری هم هست که نامش خطوات شـیطان است و مربوط به همین اکل حلال طیب است و این امور ، یـا مربوط به نخوردن بخاطر پیروی شـیطان است و یا خوردن بخاطر پیروی شـیطان است و چون تا اینجا معلوم نکرد که آن امور چیست ؟ لـذا برای اینکه ضـابطه ای دست داده باشـد که چه چیزهائی پیروی شـیطان است ؟ کلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان کرد و فهماند که هر چیزی که بد است ، یا فحشاء است یا بدون علم حکم کردن است ، پیروی از آن ، پیروی شیطان است .

و وقتی نخوردن و تصـرف نکردن در چیزی که خـدا دسـتور به اجتنـاب از آن نـداده ، جـائز نباشـد ، خوردن و تصـرف بـدون دسـتور او نیز جائز نیست ، پس هیـچ اکلی حلال و طیب نیست ، مگر آنکه خـدایتعالی اجازه داده و تشـریعش کرده باشد(که همین آیه مورد بحث و نظائر آن تشریع حلیت همه چیزها است،) و از خوردن آن منع و ردعی نکرده باشد .

از همه نعمتهای خـدا که در زمین برای شـما آفریـده بخورید ، زیرا خدا آنها را برای شـما حلال و طیب کرد و از خوردن هیچ حلاـل طیـبی خـودداری مکنیـد ، کـه خـودداری از آن هم سـوء است ، هم فحشـاء ، و هم بـدون علم سـخن گفتن(یعنی وهم تشریع) و شـما حق ندارید تشـریع کنیـد ، یعنی چیزی را که جزء دین نیست ، جزء دین کنیـد ، که اگر چنین کنیـد خطـوات شیطان را پیروی کرده اید .

پس آیه شریفه چند نکته را افاده می کند :

اول اینکه حکم می کنـد به حلیت عموم تصـرفات ، مگر هر تصـرفی که در کلامی دیگر از آن نهی شـده باشـد ، چون خدای سبحان این حق را دارد که از میان چیزهائی که اجازه تصرف داده ، یکی یا چند چیز را ممنوع اعلام بدارد.

دوم اینکه خودداری و امتناع از خوردن و یا تصرف کردن در چیزی که دلیلی علمی بر منع از آن نرسیده ، خود تشریع و حرام است .

سوم اینکه مراد از پیروی خطوات شیطان این است که بنده خدا بچیزی تعبد کند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد که خدای تعالی هیچ اجازه ای در خصوص آن نداده باشد ، چون خدای تعالی هیچ مشی و روشی را منع نکرده ، مگر آن روشی را که آدمی در رفتن بر طبق آن پای خود بجای پای شیطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شیطان کند ، در اینصورت است که روش او پیروی گامهای شیطان می شود .

(۱)

بحث اخلاقی و اجتماعی در: گفتار بدون علم و خرافه پرستی

آراء و عقایدی که انسان برای خود انتخاب می کند ، یا تنها افکاری نظری است که مستقیما و بدون واسطه ، هیچ ربطی به عمل ندارد ، مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراء الطبیعه و یا افکاری است عملی که سر و کارش مستقیما با عمل است ، مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال و اینکه چه عملی را باید کرد ؟ و چه عملی را نباید کرد ؟ در قسم اول راه تشخیص افکار صحیح از افکار و عقاید ناصحیح ، تنها پیروی علم و یقینی است که از راه برهان و یا حس دست می دهد .

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است ، یعنی آن عملی را صحیح بدانیم که ببینیم سعادت انسان را تامین می کند و یا حد اقل در تامین آن نافع است و آن عملی را باطل بدانیم ، که ببینیم یا به شقاوت آدمی منجر میشود و یا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول ، اعتقاد به آنچه علم به حقانیتش نداریم و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمی دانیم خیر است یا شر ، چنین اعتقاداتی جزء خرافات است .

و آدمی از این نظر که آراءش همه باقتضای فطرتش منتهی می شود ، فطرتی که از علل هر چیز جستجو می کند و نیز به اقتضای طبیعتش منتهی می شود که او را وادار به استکمال نموده ، به سوی آنچه که کمال حقیقی اوست سوقش می دهد ، هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آراء خرافی کند و در برابر هر خرافه ای ، کورکورانه و جاهلانه خاضع شود .

الا ـ اینکه عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر و عمده اش خوف و رجاء است همواره خیال او را تحریک می کند باینکه تاثیر پاره ای خرافات را بپذیرد ، این عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش می گذارد ، چون قوه خیال در ذهن او صورتهائی

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۳۰

هول انگیز و یا امیدوار کننده ترسیم می کند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ می کند و نمی گذارد از خزانه نفس غائب شود .

همچنانکه وقتی آدمی در بیابانی وسیع و بی کرانه قرار بگیرد - و در آنجا مونسی نداشته باشد و شب ظلمانی فرا رسد که دیگر چشم جائی را نبیند - در چنین وضعی هیچ مایه دلگرمی که او را ایمنی ببخشد و مخاطر را از غیر مخاطر برایش جدا سازد وجود ندارد ، نه نوری و نه چراغی و نه هیچ ایمنی بخش دیگری هست .

در چنین وضعی چه بسا می شود که خیال او صورت هائی در ذهنش تصویر کند ، از قبیل حرکات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمین و یا اشکال و تمثالهائی برایش تصویر می کند و لا یزال این تصاویر را در نظرش تکرار می کند ، تا در ذهنش نقش ببندد بطوری که اگر در وقتی دیگر و جائی دیگر ، دچار وحشت شد ، آن صحنه های خیالی دو باره بیادش می آید و ای بسا آن صحنه ها را برای دیگران نقل می کند و در دیگران نیز همان ترس و دلهره را ایجاد می کند و دیگران نیز به دیگران می گویند تا آنکه منتشر می شود ، در حالیکه اصل آن خرافات بود و جز به یک خیال واهی منتهی نمی شد .

و چه بسا می شود که خیال ، حس دفاع آدمی را تحریک می کند ، که برای دفع شر این موجود موهوم چاره ای بیندیشد و حتی دیگران را هم وادار می کند که برای ایمنی از شری که او گرفتار شده چاره اندیشی کنند و همین باعث می شود که رفته رفته قضیه بصورت یک خرافه رائج گردد .

و بشر از قدیمی ترین اعصار ، لا یزال گرفتار این گونه آراء خرافی بوده و تا امروز نیز هست و آنطور که بعضی گمان کرده اند ، خرافه پرستی از خصائص شرقی ها نیست ، بلکه همانقدر که در شرقی ها هست ، در غربی ها هم هست ، اگر نگوئیم غربی ها حریص تر بر اعتقاد به خرافات از شرقی ها هستند .

و از سوی دیگر همواره خواص بشر یعنی علماء و روشنفکران در پی نابود سازی رسوم این خرافات ، چاره اندیشی کرده و می کنند ، بلکه اعتقاد به آنها را از دلهای مردم زایل سازند ، چه لطائف الحیل بکار بردند ، باشد که عوام بدان وسیله متنبه شده ، از غفلت بیدار گردند ، ولی معالجات این طبیبان مؤثر واقع نشد و انسان ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم این است که انسان هیچوقت از تقلید در آراء نظری و حقایق اعتقادی خالی نیست ، این از یکسو و از سوی دیگر از احساسات و عواطف نفسانی هم خالی نیست و بهترین دلیلش هم همین است که می بینیم معالجات اطباء روحی بشر تا به امروز اثر نکرده است .

و عجیب تر از همه خرافه پرستان متمدنین دنیا و دانشمندان طبیعی امروزند ، که می گویند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غیر آنرا هر چه باشد رد می کند ، چون تمدن و حضارت اساسش بر استکمال اجتماع است ، در کمالی که برایش فراهم باشد و به هر قدر که فراهم باشد و تربیت و فرهنگ خود را هم بر همین اساس پایه گذاری کرده اند .

در حالیکه همین اساسشان خودش یکی از خرافه پرستی های عجیب است ، برای اینکه علوم طبیعی از خواص طبیعت بحث می کند و آثار هر موضوعی را برای آن اثبات می نماید ، و به عبارتی دیگر این علوم مادی عرصه جولانگاهش تنها ماده است که باید آثار و خواص ناپیدای ماده را پیدا کند و اما غیر آثار آنرا نمی تواند متعرض شود و در آن چیزی را اثبات و یا نفی کند ، پس اعتقاد به نبود چیزی که دست حس و تجربه به آن نمی رسد ، اعتقادی بدون دلیل و از روشن ترین مصادیق خرافه است .

و همچنین بنای تمدن بر استکمال اجتماع ، که آن نیز یک خرافه پرستی دیگر است ، برای اینکه این استکمال و رسیدن به سعادت اجتماعی چه بسا مستلزم آن است که بعضی از افراد از سعادت زندگی فردی محروم شوند تا با محرومیت خود از حریم اجتماع دفاع کنند ، کشته شوند ، تا وطن و یا قانون و یا مرام اجتماع محفوظ بماند و محرومیت شخص از سعادت شخصی خود ، برای حفظ حریم اجتماع ، امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی کند ، مگر وقتی که آنرا برای خود کمال بداند - و با در نظر گرفتن اینکه خود محرومیت کمال نیست - چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه کمال است نه برای خود شخص ، در حالیکه انسان و افراد انسانها ، اجتماع را برای خود می خواهند نه خود را برای اجتماع(پس اگر محرومیت کمال باشد ، باید اجتماع بخاطر فرد محروم شود ، نه فرد برای اجتماع ، و آن هم تصور ندارد!)

و به همین جهت اجتماعات متمدن امروز ، که گفتیم اساس کارشان مادیت است ، برای رفع این اشکال که در دل هر فردی خلجان می کند ، در مقام چاره جوئی به افراد اجتماع تلقین می کنند ، که انسان با فداکاری و سربازی نام نیک کسب می کند ، بعد از مردنش نام او (و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلا سرباز گمنام،) دائما در صفحه تاریخ باقی می ماند ، و این خود یک خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز ، دیگر چه حیاتی و چه نامی ؟ و آیا جز این است که ما (برای فریب دادن او،) حیاتی برایش تصور می کنیم ، که ماورای اسم ، هیچ حقیقتی ندارد ؟ باز نظیر این خرافه اعتقاد به این است که آدمی باید تلخی قانون را تحمل کند و اگر قانون پاره ای لذائذ را از او منع

کرد ، بر این محرومیت صبر کند ، برای چه ؟ برای اینکه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقیه لذائذ استکمال نماید و خلاصه اعتقاد باینکه کمال اجتماع کمال اوست ، و این خود خرافه ای دیگر است چون کمال اجتماع وقتی کمال فرد هم هست که این دو کمال با هم منطبق باشند (به این معنا که مثلا سیر شدن من کمال اجتماع باشد ، و کمال اجتماع سیر شدن شکم من باشد نه آن صورتیکه کمال اجتماع با محرومیت من از غذا و آب و سلامتی و در آخر از هستی تامین شود!)

فرد و یا اجتماعی که می تواند کمال خود را و آمال و آرزوهای خود را هر چند از راه جور و ستم شده بدست آورد ، اگر فرد است با ظلم به اجتماع خودش و اگر اجتماع است با استعمار و استثمار جامعه های دیگر به هدف خود نائل شود ، و نیز می تواند برای این منظور ، خود و یا جامعه خود را آنچنان نیرومند کند که کسی در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نیاورد چنین فرد و چنین اجتماعی چه داعی دارد معتقد شود به اینکه کمال اجتماع و یا کمال جوامع بشری کمال اوست ؟ و نام نیک باعث افتخار او ؟ و بخاطر همین اعتقاد خرافی و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگوید و اگر اجتماع است به جوامع بشری ستم نکند ؟ هیچ داعی صحیحی بر چنین اعتقادی نیست ، شاهدش هم این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده ، همیشه قانون:

(دو شیر گرسنه یکی ران گور- شکارست آنرا که او راست زور!)

در امت ها و جوامع بشری حکم فرما بوده ، همیشه امتهای قوی منافع حیاتی خود را از حلقوم امت های ضعیف بیرون کشیده اند ، هیچ جای پائی در آنان نماند مگر آنکه لگدکوبش کردند ، و هیچ مال و منالی نماند مگر آنکه چپاولش کردند و هیچ ذی حیاتی نماند ، مگر آن که به زنجیر اسارت کشیدند و آیا این روش را جز انتحار برای نجات از درد ، نامی دیگر می توان نهاد؟ (این وضع افراد و جوامع مادی مسلک است که دیدید اساس تمدنشان بر خرافه پرستی است و بنائی هم که روی این اساس چیده اند خرافه روی خرافه است!) مترجم .

و اما راهی که قرآن کریم در این باره پیموده این است که دستور داده آنچه را که خدا (یعنی مبدأ هستی عالم و هستی انسانها) نازل کرده پیروی نمایند و از اینکه بدون مدرک و علم سخنی بگویند اجتناب ورزند ، این در مرحله اعتقاد و نظر و اما در مرحله عمل دستور داده هر کاری که می کنند به منظور بدست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده ، حال اگر آنچه می کنند مطابق میلشان و شهوتشان هم باشد ، هم به سعادت دنیا رسیده اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد و بلکه مایه محرومیت از مشیتهایشان باشد ، نزد خدا پاداشی عظیم دارند و آنچه نزد خداست

بهتر و باقی تر است .

و بدانند که آنچه مادیین می گویند که(پیروی دین تقلیدی است که علم آنرا نمی پذیرد و بطور کلی علم پرستش خدا و دین را از خرافات عهد دوم از عهدهای چهارگانه ای می داند که بر بشر گذشته : عهد اساطیر- عهد مذهب - عهد فلسفه - و عهد علم، که عهد امروز بشر است و تنها از علم پیروی می کند و خرافات را نمی پذیرد،) سخنی است بدون علم و رأیی خرافی است .

ما در پاسخ می گوئیم اما پیروی از دین تقلید نیست ، زیرا دین عبارتست از : مجموعه ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اجتماعی ، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده ، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز از مجموعه ای اخبار که مخبر ، صادق از آنها خبر داده ، مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است .

و معلوم است که پیروی چنین دینی پیروی علم است نه خرافات ، چون فرض کردیم که به صدق آن مخبر ، عالمیم و برهان علمی بر آن داریم.

ما در ذیل آیه:« و اذ قال موسی لقومه ان الله یامرکم ان تذبحوا بقره ...!»(۶۷/بقره) کلامی در تقلید در المیزان داشتیم ، بدانجا مراجعه شود .

و عجیب اینجا است که این حرف را کسانی می گویند که خود سراپا تقلیدند و در اصول زندگی و سنن اجتماعی از خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی گرفته تا نکاح و مسکن و غیره ، به غیر از تقلید کورانه و پیروی هوی و هوس روش دیگری ندارند(چشم به دروازه غرب دوخته اند ، ببینند چه مد تازه ای در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طریقه خانه سازی و دکوربندی خانه و حتی در نحوه سخن گفتن و راه رفتن می رسند و از خود هیچ استقلال و اراده ای ندارند ، هر چه می کنند از خود نمی پرسند که چرا می کنند ؟ به بزی می مانند که وقتی بپرسی چرا از نهر پریدی ؟ جز اینکه بگوید چون دیگران پریدند ، پاسخی ندارند! مترجم.)

چیزی که هست از آنجا که از کلمه تقلید ننگ دارند ، اسم تقلید را برداشته و نام پیروی از سنت و تمدن راقیه بر آن نهاده اند ، در نتیجه اسمش برداشته شده ولی رسمش همچنان باقی است و لفظش متروک گشته ، ولی معنایش همچنان حکمفرما است ، آری در منطق آقایان(چرخ به عقب بر نمی گردد!) یک شعار علمی و زیر بنای رقاء و تمدن است ، ولی « و لا تتبع الهوی فیضلک - زنهار از هوی و هوس پیروی مکن که گمراهت می کند!»(۲۶/ص) یک شعار کهنه و سخنی خرافی و کهنه است .

و اما آن تقسیمی که برای سیر زندگی بشری نموده اند و چهار دوره اش کرده اند ،

تا آنجا که تاریخ دین و فلسفه نشان می دهد ، سخنی است دروغ ، برای اینکه دین ابراهیم علیه السلام بعد از عهد فلسفه هند و مصـر و کلدان بود و دین عیسـی علیه السلام هم بعد از فلسفه یونان بود و همچنین دین محمد صلی الله علیه وآله وسلّم نیز بعد از فلسفه یونان و اسکندریه بود .

و بالأخره فلسفه نهایت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن ادیان بوده و در گذشته هم گفتیم که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی تر است .

و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می داند این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی رنگی بشـر بوده که در آن دوره همه امت هـا یـک جور بوده انـد ، دوم دوره مـادیت و حس نگری است، که بیانش در تفسـیر آیه:« کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین...!»(۲۱۳/بقره) در المیزان آمده است.

(۱)

حوادث، تفأل و سرنوشت

مقدمه تفسیری بر موضوع:پیش آمدهای خوب و بد

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۳۸

« ... وَ إِن تُصِبْهُمْ حَسنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَ إِن تُصِبْهُمْ سيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِك قُلْ كلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً!»

« مَا أَصابَک مِنْ حَسنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصابَک مِن سيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِك وَ أَرْسلْنَك لِلنَّاسِ رَسولاً وَ كَفَى بِاللَّهِ شهِيداً!»

« ... و اگر به آنان خیری برسد می گویند: این از جانب خدا است و اگر شری به آنها برسد می گویند: این شر از تو است، بگو همه از جانب خدا است، این گروه چه مرضی دارند که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی را بفهمند!»

« آنچه از خوبی ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدی ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولی به سوی مردم گسیل داشتیم و در شهادت بر حقانیت رسالت تو خدا کافی است!» (۷۸و۷۹/نساء)

آیه شریفه به سیاقی که دارد شهادت می دهد بر این که مراد از حسنه و سیئه چیزهائی است که می توان آن را به خدای تعالی نسبت داد. در اینجا منظور از حسنه و سیئه اعمال خوب و بد نیست ، بلکه حوادث و پیشامدهای خوب و بدی است که مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ترفیع پایه های دین و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسیله جهاد با آن روبرو شدند ، به عبارتی روشن تر منظور از حسنه ، فتح و فیروزی و غنیمت است(در صورتی که در جنگ ها بر دشمن غالب آیند،) و کشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسیر شدن است(در صورتی که شکست بخورند!) و اگر سیئه ها را به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نسبت می دادند از باب (فال بد زدن) بوده است و یا می خواسته اند بگویند که آن حضرت ضعف مدیریت دارد و زمامداری را آنطور که باید نمی داند .

به همین جهت خدای تعالی به آن جناب دستور داد چنین پاسخشان دهد: «کل من عند الله - به ایشان بگو سرنوشت ها چه خوب و چه بد آن از ناحیه خدای تعالی است!»

چون حوادثی است که ناظم نظام عالم آن را ردیف می کند و ناظم نظام عالم ، تنها و تنها خدا است و احدی شریک او نیست ، برای اینکه همه اشیاء و موجودات هم در هستی خود و هم در بقای خود و هم در حوادثی که بر ایشان پیش می آید ، منقاد و تحت فرمان خدای تعالی هستند و بس و آنطور که قرآن کریم تعلیم می دهد ، زمام هستی و شؤون هستی و بقای موجودات به دست غیر او نیست .

سپس به عنوان تعجب از جمود فکری و خمود فهم آنان که نمی توانند این حقیقت را درک کنند می پرسد: « فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا - این گروه چه مرضی دارند که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی را بفهمند؟»(۷۸/نسا)

بعد از آنکه فرمود اینان به هیچ وجه چیزی نمی فهمند ، برای اینکه حقیقت امر را بیان کند خطاب را از آنان برگرداند و متوجه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم کرد تا بفهماند آنان لیاقت آن را ندارند که مورد خطاب قرار گیرند و آنگاه به بیان حقیقت حسنات و سیئاتی که به آن جناب می رسد از لحاظ مبدأ و منشا آنها پرداخته ، خاطر نشان ساخت که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فی نفسه و مستقلا خصوصیتی در این حقیقت که خود یکی از احکام وجودی و دائر بین همه و یا حداقل دائر در بین انسانها است ندارد و حسنات و سیئات در بین همه انسانها جریان دارد ، چه مؤمن و چه کافر ، چه صالح و چه طالح ، چه پیغمبر و چه غیر آن.

پس حسنات که عبارت است از اموری که انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب می داند ، از قبیل : عافیت و نعمت و امنیت و آسایش همه از ناحیه خدای سبحان است ، و سیئات که عبارت شد از اموری که انسان از آن تنفر دارد از قبیل : مرض و ذلت و فقر و مسکنت و فتنه و ناامنی ، همه و همه منشاش خود انسان ها هستند نه خدای سبحان!

(۱)

گفتاری در اینکه:حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است!

به نظر می رسد اولین باری که بشر به معنای حسن(زیبائی) برخورده از راه مشاهده جمال در ابنای نوع خود بوده : یعنی بعضی از افراد همنوع خود را دیده که در

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۸

مقایسه با افرادی دیگر ، زیباتر است ، اندامی معتدل و اعضائی متناسب دارد و مخصوصا اگر این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد(که برای بیننده محسوس تر است،) بشر بعد از تشخیص زیبائی در همنوع خود به زیبائی هائی که در سایر موجودات طبیعی است ، متوجه شده و برگشت زیبائی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعا در نوع آن هست .

مثلا- زیبائی صورت یک انسان برگشتش به این است که هر یک از اعضای صورت از چشم و ابرو و گوش ، لب ، دهان ، گونه ، چانه و غیره طوری خلق شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آنها جا دارد آنطور باشد و هم هر یک نسبت به دیگری جا دارد آنطور باشد ، در چنین وصفی است که نفس و دل بیننده چنین صورت مجذوب آن می شود و صورتی که چنین نباشد وصف جمال را ندارد و به جای کلمه جمیل کلمه قبیح (زشت یا بد ترکیب) بر آن صادق است تا ببینی از این چند کلمه کدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است .

بنا بر این معنائی که بر جمیل و جمال کردیم ، زشتی و قبح و بد ترکیبی و یا بطور کلی بدی ، معنائی عدمی خواهد بود ، همچنانکه حسن و جمال معنائی است وجودی ساده تر بگویم ، زیبا به چیزی می گویند : که آنچه را باید داشته باشد ، واجد باشد و زشت آن چیزی است که آنچه را که جا داشت دارا باشد ، نداشته باشد.

بشر بعد از این مرحله از تشخیص ، مساله زشتی و زیبائی را توسعه داده ، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می گیرد سرایت داد ، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره مندی انسانها از زندگی سازگار است ، زیبا ، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد ، زشت ، بد و ناپسند نامید ، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید : برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره مندی کامل او از زندگیش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود .

و این قسم از حسن و زیبائی و مقابل آن یعنی قبح و بدی ، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است ، تا ببینی فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است : بعضی از افعال حسن و خوبیش دائمی و ثابت است ، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است ، مانند عدل ، و یا قبح و بدیش دائمی و ثابت است چون ظلم .

بعضـی دیگر از افعـال ، حسن و قبحش دائمی نیست ، بلکه به حسب اختلاـف احوال و اوقـات و مکـان ها و مجتمعات مختلف می شودماننـد : خنده و مزاح که نزد دوسـتان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است ، در مجالس سـرور و جشن ها خوب و در مجـالس مـاتم و عزا و مساجـد و معابـد زشت است و زنـا و میخوارگی که در مجتمع غربی خوب و در مجتمع اسـلامی زشـت است .

پس با این بیان روشن شد که نباید به سـخن آن کسی گوش داد که می گوید : حسن و قبح کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است ، زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده ، در مقام اسـتدلال برای گفته خود گفته است : عدل و ظلـم(کـه از روشـن تریـن مصـادیق حسن و قبـح است،) خـوبی و بـدی آنهـا دائمی نیست ، زیرا می بینیم اجرای پـاره ای از مقررات اجتمـاعی در یک امت عـدل شـمرده می شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می آیـد ، مثلا شـلاق زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی عدل است و در بین غربی ها ظلم می باشد و مانند صدها مثال دیگر .

پس از این جـا می فهمیم هیـچ عنوانی نیست که در همه احوال و اوقـات و مجتمعات عـدل و عنوانی دیگر به همین کلیت ظلم باشد .

بیان نادرستی این سـخن این است که گفتیم : گوینـده آن بین مفهوم و مصـداق خلط کرده و نفهمیـده که در مثالی که آورده غربی ها نیز عـدل را خوب و ظلم را بد می دانند ، چیزی که هست تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می دانند و کسـی که مثل این گوینده ، فرق میان مفهوم و مصداق را تشخیص ندهد ، ما نیز با او بحثی نداریم .

آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می شود ، این معنا را می پذیرد که همه احکام اجتماعیش یک باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضـر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پیشانیش بخورد و یا ظلمی را از ظالمی ببینـد که قابل توجیه و اعتـذار نباشد و در عین حال از آن خوشـش آید و این بحث دامنه ای گسترده دارد که اگر بخواهیم به همه جوانب آن بپردازیم از آنچه مهم تر است ، باز می مانیم .

گفتیم : بشـر مفهوم حسن و قبـح را گسترش داد تـا آنجـا که افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی را هم شامل شـد ، حال می گوئیم : بشـر به این مقـدار اکتفـا نکرد ، بلکه دامنه آن را گسترده تر کرد تـا شامـل حوادث خارجی و پیشامـدهایی که در طول زنـدگیش بر حسب تاثیر عوامل مختلف پیش می آیـد بشود ، حوادثی که یا برای فرد پیش می آیـد و یا برای اجتماع ، یا موافق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی و یا اجتماعی است ، نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن که آن را حسنات(

خوبی ها) می نامد و یا ناسازگار است ، مانند بلا و محنت و فقر و بیماری و ذلت و اسارت و امثال آن که آن را سیئات می خواند .

پس از آنچه که گذشت روشن گردید که حسنه و سیئه دو حالت و صفتند که امور و افعال به آن جهت که رابطه ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت ، متصف می شوند ، ساده تر بگوییم ، از آنچه گذشت روشن شد که حسنه و سیئه دو صفت نسبی و اضافی است ، هر چند که در بعضی از موارد مثل : عدل و ظلم ثابت و دائمی است و در بعضی دیگر نظیر انفاق مال که نسبت به مستحق حسن و نسبت به غیر مستحق قبیح است .

و نیز روشن گردید که حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی و عبارت است از نبودن و یا نداشتن موجود آن صفت و حالتی را که ملایم طبع و موافق آرزویش است و گر نه خود موجود و یا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذکور نه حسن است و نه قبح ، بلکه فقط(خودش) می باشد .

مثلا- زلزله و سیل ویرانگر وقتی در سرزمین مردمی روی می دهد ، برای خود آن مردم زشت و بد و قبیح هستند ولی برای دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب می باشند و در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر دشمنان دین و مفسدین و فجار و طاغیان بیاید سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بیاید ، ضراء و نقمت و بد است و نیز خوردن طعام مثلا اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است و همین عمل به عینه اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است ، چون آن صفتی که باید داشته باشد ندارد .

و آن عبارت است از : امتثال نهیی که از ناحیه شارع از خوردن مال غیر بدون رضایت او وارد شده و یا امتثال امری که از آن ناحیه وارد شده به اینکه مردم مسلمان باید اکتفا و قناعت کنند به آن اموالی که خدای تعالی حلال کرده است .

و نیز همخوابگی زن و مرد که اثر آن ناشی از ازدواج باشد ، حسنه و مباح است و اگر نباشد ، سیئه و حرام و بد است ، برای اینکه آن صفتی که باید داشته باشد یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد .

بنا بر این حسنات هر چه باشند عناوینی وجودی هستند ، فعل و امر حسن آن امر و فعلی است که دارای عنوانی وجودی باشند و سیئات عناوینی هستند عدمی و فعل و امر بد آن فعل و امری است که آن عنوان وجودی را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی است(اگر از نفس عمل عکس بردارند خوب و بد آن یکی خواهد بود!)

از نظر قرآن کریم غیر از خدای تعالی هر چیزی که اسم(شی ء – چیز) بر آن اطلاق شود ، مخلوق خدای تعالی است ، می فرماید:

« الله خالق کل شی ء!» (۶۲/زمر) و نیز می فرماید:

« خلق کل شی ء فقدره تقدیرا !»(۲/فرقان)

و این دو آیه خلقت را در تمامی چیزها اثبات می کند .

از سوی دیگر در آیه شریفه:

« الذی احسن کل شی ء خلقه!»(۷/سجده)

حسن و نیکوئی را برای هر خلقت و هر چیز اثبات می کند ، البته منظور حسنی است که لازمه خلقت است و از آن جدائی نمی پذیرد بلکه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد ، این نیز هست و بر عکس!

بنا بر این هر چیزی از عنوان حسن و خوبی ، آن مقداری را دارد که از خلقت وجود را دارد و اگر در معنای حسن(به آن معنائی که گذشت،) دقت نموده و باریک بین باشیم ، این معنا بیشتر روشن می گردد ، چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیئی حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است.

و ما می بینیم که اجزای هستی و ابعاض این نظام عام عالمی با یکدیگر متوافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن با هم ناسازگار باشد ، این جزء آن جزء را باطل کند و آن ، این را خنثی سازد و در نتیجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چیز حاصل نگردد و یا چیزی را خلق کند که مزاحم خود او شود و او را در رسیدن به غرض از خلقت آن چیز عاجز سازد ، و یا اراده ای که از خلقت این نظام عجیب و محیر الفکر داشته ، باطل سازد ، چگونه چنین احتمالی درباره خدای تعالی ممکن است ؟ با اینکه خودش در معرفی خود فرموده:« و هو القاهر فوق عباده!» (۱۸/انعام) و نیز فرموده:« و ما کان الله لیعجزه من شی ء فی السموات و لا فی الارض انه کان علیما قدیرا!» (۴۴/فاطر)

پس خدای تعالی مقهور چیزی نمی شود و چیزی او را در آنچه از خلقش و در بندگانش اراده کند عاجز نمی سازد .

بنا بر این هر نعمتی در عالم وجود حسنه و خوب است ، چون منسوب به خدای تعالی است و ساخته او است ، همچنان که هر سیئه ، هر بدی و بلائی نیز(هر چند که از نظر نسبتی که بین موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارک و تعالی است،) سیئه و بد است!

این آن حقیقتی است که آیه مورد بحث آن را افاده نموده می فرماید:

« و ان تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند الله ، و ان تصبهم سيئه يقولوا هذه من عندك ، قل

کل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا!»(۷۸/نسا)

و در جای دیگر می فرماید:

« فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه و ان تصبهم سیئه یطیروا بموسی و من معه الا انما طائرهم عند الله و لکن اکثرهم لا یعلمون !»(۱۳۱/اعراف)

و از این قبیل آیات دیگر .

این از جهت حسنه و اما از جهت سیئه قرآن کریم سیئه و بلاهای انسانها را به خود انسانها نسبت می دهد ، در سوره مورد بحث می فرماید:

« ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک!» (۷۹/نسا)

و در آیه ۳۰ سوره شوری می فرماید:

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر!»

و نیز در آیه ۵۳ سوره انفال می فرماید:

« ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم!»

و نیز در آیه ۱۱ سوره رعد می فرماید:

« ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم!»

و آیاتی دیگر از این قبیل .

توضیح مطلب این است که آیات قبل(همانطور که ملاحظه کردید،) این بلاها و مصائب را مانند حسنات اموری دانست که خلقتشان حسن و نیکو است و هیچ زشتی و بدی در خلقت آنها نیست ، پس برای بد بودن آنها وجهی باقی نمی ماند ، مگر این توجیه که با طبع موجودی دیگر سازگار نیست ، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدی آن فقط به خاطر این است که نیش آن با سلامتی و راحتی انسانها سازگار نیست ، پس بالاخره برگشت ویرانگری سیل و نیش عقرب و مصائبی دیگر مثل آن به این است که خدای تعالی که تاکنون نعمت سلامتی را به فلان شخص داده بود ، از امروز تا فلان روز این عافیت را بوسیله گزیدن عقرب از او گرفته و یا نعمت خانه و اثاثی که به شخص سیل زده داده بود ، بعد از آمدن سیل به او نداده است پس برگشت مصائب به امری عدمی است و یا به عبارت دیگر به ندادن خدا است که خود امری عدمی است و آیه زیر این

معنا را کاملا روشن ساخته ، می فرماید:

« ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده ، و هو العزیز الحکیم!» (۲/فاطر)

آنگاه بیان می کنـد که امساک جود و یا ساده تر بگویم نـدادن خدا نعمتی را به چیزی یا به کسـی ، یا زیاد دادن ، یا کم دادن تابع و برابر مقدار ظرفیتی است که در آن چیز و یا آن شخص است و بیش از آن مقداری که داده شده ، ظرفیت نداشته است ، همچنان که خودش در مثالی که زده می فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها !»(۱۷/رعد) و نیز فرموده:

« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!» (۲۱/حجر)

بنا بر این خدای تعالی به هر کس و به هر چیز به آن مقدار که ظرفیت و استحقاق دارد عطا می فرماید که تعیین این مقدار در حیطه علم خود او است ، همچنانکه فرموده: « الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر !»(۱۴/ملک)

و معلوم است که نعمت و نقمت و بلا و رخای هر چیزی به نسبت خود آن چیز است ، که این را نیز در آیه زیر بیان نموده می فرماید:« لکل وجهه هو مولیها!»(۱۴۸/بقره) و معلوم است که هر موجودی به سوی وجهه ای روان است که خاص خود او و غایتی مناسب به حال او است .

این جا است که خواننده محترم می تواند حدس بزند که سراء و ضراء ، نعمت ، نقمت ، بلا به این انسان(که از نظر قرآن کریم در ظرف اختیار زندگی می کند،) اموری است مربوط به اختیار خود انسان : برای اینکه انسان در صراطی واقع است که آخر این صراط در صورت درست رفتن، سعادت و در صورت نادرست رفتن، شقاوت است و دخالت اختیار آدمی در سلوک درست و نادرست قابل انکار نیست .

و قرآن کریم این حدس شما را تصدیق دارد و می فرماید:

« ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم!»

(۵۳/انفال)

و به حکم این آیه شریفه نیت های پاک و اعمال صالح در روی آوری نعمتی که به آدمی اختصاص می یابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتی کسی نیت و اعمال خود را تغییر دهد خدای تعالی نیز رفتار خود را تغییر می دهد و رحمت خود را از آنان امساک می کند ، همچنانکه خودش فرمود:

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر!» (۳۰/شوری)

که به حکم این آیه شریفه نیز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمی نازل می شود و آنچه از مصائب که به وی روی می آورد دخالت دارند و نیز می فرماید:

« ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک!» (۷۹/نسا)

و زنهار که نپنداری که خدای سبحان هنگامی که این آیه را به پیامبر گرامیش صلی الله علیه وآله وسلّم وحی می نمود ، این حقیقت روشن را فراموش کرده و یادش رفته بود که قبلا با جمله« الله خالق کل شی ء!» و آیه:« الذی احسن کل شی ء خلقه!»

آن را روشن ساخته و فرموده بود : که هر چیزی که به دست ما خلق شده فی نفسه و قطع نظر از مزاحمتی که ممکن است با چیز دیگر داشته باشد حسن است، زیرا خدای تعالی منزه است از فراموشی و خود او فرموده:« و ما کان ربک نسیا!»(۶۴/مریم)

بنـا بر این معنای اینکه در آیه مورد بحث فرمود:« ما اصابک من حسـنه ...!» این است که آنچه از حسـنه و خیر به تو می رسـد(که البته هر چه به تو برسد حسـنه است!) از ناحیه خدای تعالی است و آنچه از سـیئه و شـرور به تو برسد که البته نسبت به حال تو سیئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نیست و گر نه آن نیز برای خودش حسنه است ، باید بدانی که نفس خودت به اختیار سوئش آن سیئه و آن شر را به سوی تو کشانید ، و با زبان حال آن را از خدای تعالی درخواست کرد ، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که ابتداء شری و یا ضرری متوجه تو بسازد .

آیه مورد بحث همـانطور که قبلاـ گفـتیم هر چنـد خطـاب را متوجه شـخص رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم کرده لیکن معنای آن عمومی و شامل همه مردم است و به عبارت دیگر این آیه مانند دو آیه دیگر یعنی آیه شریفه:« ذلک بان الله لم یک مغیرا ...!» و آیه شـریفه:« و ما اصابکم من مصـیبه ... !» در صـدد بیان مطلبی عمومی است و در عین اینکه متکفل خطاب فردی است ، خطاب در آن خطابی اجتماعی نیز هست : برای اینکه مجتمع انسانی برای خود کینونتی انسانی و اراده ای اختیاری دارد غیر آن کینونت و اختیاری که فرد دارد .

پس مجتمع ، کینونت و وجودی دارد ، که گذشتگان و آیندگان از افراد در آن مستهلک هستند و به همین جهت نسل موجود از آن مؤاخذه می شود به سـیئات گذشتگان و مردگان مؤاخذه می شوند به سیئات زندگان و افرادی که اقدامی به گناه نکرده انـد مؤاخذه می شوند به گناهان افرادی که مرتکب گناه شده اند و ... با اینکه این مؤاخذه به حسب حکمی که تک تک افراد دارند هرگز صـحیح نیست ، پس معلوم می شود اجتماع هم برای خود کینونتی دارد.(و ما در جلد دوم المیزان آنجا که درباره احکام اعمال بحث می کردیم مطالبی در این باره ایراد کردیم .)

آیه مورد بحث که خطاب را متوجه رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم کرده از این بابت بوده که آن جناب در جنگ احد صدمه ها دید: زخمی در صورت مبارکش وارد آمد ، دندانهای شریفش شکست ، مسلمانانی کشته و زخمی شدند و خود آن جناب مستحق چنین مصائبی نبود ، چون پیامبری معصوم بود .

مع ذلک در این آیه مصائب را مستند به خود آن حضرت کرده و در آیاتی دیگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجیهش این است که آنجـا که مصـائب به مجتمع نسـبت داده شـده ، چـون که مجتمـع فرمـان خـدا و رسول را مخـالفت کردنـد و این مخالفت باعث سـیئه و مصـیبت شد : مصیبت و سیئه ای که دست مجتمع آن را به بار آورد ، مجتمعی که آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا که به شخص شریف آن حضرت

نسبت داده شده است .

لـذا از این رو است که آن جناب مسؤولیتی را قبول فرموده که از همان آغاز کار معلوم بود که این مصائب و سیئات را در پی دارد و آن مسؤولیت نبوت و دعوت بشر به سوی خدای تعالی است بر بصیرت ، پس این مصائب در حقیقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهیه و نعمتی را دارد که صاحبش را به درجاتی بالا می برد.

و این تنها امت اسلام نیست که قرآن کریم مصائبش را مستند به خودش می داند بلکه از نظر قرآن کریم هر مصیبتی و بلائی که بر هر قومی نازل شود ، مستند به اعمال آن قوم است و ما ایمان داریم که قرآن کریم جز به حق نظر نمی دهد و از نظر قرآن آنچه خیرات و حسنات به قومی برسد از ناحیه خدای سبحان است .

بله در این میان آیات دیگری هست که چه بسا پاره ای از حسنات را تا اندازه ای به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آیات زیر است ، توجه بفرمائید:

« و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء!»(۹۶/اعراف)

« وجعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا وکانوا بایاتنا یوقنون!» (۲۴/سجده)

« و ادخلناهم فی رحمتنا انهم من الصالحین»(۸۶/انبیا)

و آیات قرآنی در این معنا بسیار است .

به جز اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش خاطرنشان می سازد که هیچ خلقی از خلائقش بر هیچ هدفی از اهدافش نمی رسد و به سوی هیچ خیری از خیراتش راه نمی یابد مگر به تقدیری که خدای تعالی برایش مقدر کرده و مگر از راهی که او پیش پایش بگذارد، در این باره می خوانیم:

« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه)

« و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا!»(۲۱/نور)

با در نظر گرفتن این دو آیه و آیات قبل معنای دیگری برای مساله مورد بحث(یعنی این که چگونه حسنات مستند به خدای تعالی است،) به دست می آید و آن این است که انسان دارای هیچ حسنه ای نمی شود مگر آنکه خدای تعالی به او تملیک کند و او را به آن حسنه برساند ، بنا بر این حسنات هر چه هست از خدای تعالی است و سیئات از انسانها است و با در نظر گرفتن این حقیقت معنای آیه مورد بحث که می فرماید:« ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک ...!» (۷۹/نسا)روشن می گردد .

پس حسـنات از یک نظر از آن خـدا است ، برای این که خالق آنها خـدا است و حسـنات هر چه باشـند مخلوق او هسـتند و از سوی دیگر گفتیم : که خلقت بـا حسن ، لاـزم و لاـ ینفـک یکـدیگر بوده و از نظر دیگر بـاز از آن خـدا است ، چون حسـنات خیراتند و

خیرات به دست خدا است و غیر خدای تعالی کسی مالك آن نیست مگر آنکه او به وی تملیک کرده باشد .

و هیچ نوع از انواع سیئات به ساحت قدس او مستند نیست ، برای این که به آن جهت که سیئه است خلق نشده و کار خدای تعالی خلقت و آفریدن است و سیئه به بیانی که گذشت ، خلقت بردار نیست ، چون امری عدمی است ، مثلا اگر انسانی دچار سیئه ای باشد در حقیقت فاقد رحمتی از طرف خدای تعالی است و این فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است ، او کاری کرده که نتیجه اش این شده که خدای تعالی رحمت خود را نسبت به او امساک نموده است .

و اما سیئه و حسنه به معنای معصیت و اطاعت در تفسیر آیه شریفه: « ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ...!» (۲۶/بقره)در جلد اول المیزان گفتیم که استناد هر دو به خدای تعالی به چه معنا است .

و تو خواننده محترم اگر در تفسیر آیه مورد بحث به کتب تفاسیر مراجعه کنی به اقوالی مختلف و آرا و هوا و هوسهای گوناگونی برخورد می کنی و نیز انواع و اقسام اشکالاتی را خواهی دید که مبهوت می گردی و من امید آن دارم به همین مقدار که ما در اینجا در اختیارت گذاشتیم برای تو و برای هر کسی که بخواهد در کلام خدای تعالی تدبر کند ، کافی باشد .

چیزی که هست این تذکر را نباید از یاد برد که جهات بحث باید از یکدیگر تفکیک شود و نیز باید با عرف و اصلاحی که قرآن کریم برای خود در معنای حسنه و سیئه و نعمت و نقمت دارد آشنا بود و نیز باید بین شخصیت فردی و شخصیت مجتمع فرق گذاشت و بین آن دو خلط نکرد تا نتیجه بحث به دست آید.

(۱)

سحر و جادو

بحث فلسفی درباره: سحر و جادو

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۱۰

جای هیچ تردید نیست که بر خلاف عادت جاریه ، افعالی خارق العاده وجود دارد ، حال یا خود ما آنرا بچشم دیده ایم و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده ایم و بسیار کم هستند کسانیکه از افعال خارق العاده چیزی یا کم و یا زیاد ندیده و نشنیده باشند و بسیاری از این کارها از کسانی سر می زند که با اعتیاد و تمرین ، نیروی انجام آنرا یافته اند ، مثلا می توانند زهر کشنده را بخورند و یا بار سنگین و خارج از طاقت یک انسان عادی را بردارند و یا روی طنابی که خود در دو طرف بلندی بسته اند راه می روند و یا امثال اینگونه خوارق عادت .

و بسیاری دیگر از آنها اعمالی است که بر اسباب طبیعی و پنهان از حس و درک مردم متکی است و خلاصه صاحب عمل باسبابی دست می زند که دیگران آن اسباب را نشناخته اند ، مانند کسیکه داخل آتش می شود و نمی سوزد ، بخاطر اینکه داروی طلق بخود مالیده و یا نامه ای مینویسد که غیر خودش کسی خطوط آنرا نمی بیند ، چون با چیزی(از قبیل آب پیاز ، مترجم) نوشته ، که جز در هنگام برخورد آن باتش خطوطش ظاهر نمی شود .

بسیاری دیگر از اینگونه کارها بوسیله سرعت حرکت انجام می پذیرد ، سرعتی که بیننده آنرا تشخیص ندهد و چنین بپندارد که عمل نامبرده بدون هیچ سبب طبیعی اینطور خارق العاده انجام یافته ، مانند کارهائی که شعبده بازان انجام می دهند.

همه اینها افعالی هستند که مستند باسباب عادی می باشند ، چیزیکه هست ما سببیت آن اسباب را نشناخته ایم و بدین جهت پوشیده از حس ما است و یا برای ما غیر مقدور است .

در این میان افعال خارق العاده دیگری است ، که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست ، مانند خبر دادن از غیب، و مخصوصا آنچه مربوط به آینده است و نیز مانند ایجاد محبت و دشمنی، گشودن گره ها ، گره زدن گشوده ها ، بخواب کردن ، بیمار کردن ، یا خواب بندی و احضار و حرکت دادن اشیاء با اراده و از این قبیل کارهائیکه مرتاض ها انجام می دهند و بهیچ وجه قابل انکار هم نیست ، یا خودمان بعضی از آنها را دیده ایم و یا برایمان آنقدر نقل کرده اند که دیگر قابل انکار نیست .

و اینک در همین عصر حاضر از این مرتاضان هندی و ایرانی و غربی جماعتی هستند ، که انواعی از اینگونه کارهای خارق العاده را می کنند .

اینگونه کارها هر چند سبب مادی و طبیعی ندارند و لکن اگر بطور کامل در طریقه انجام ریاضت هائیکه قدرت بر این خوارق را به آدمی می دهد ، دقت و تامل کنیم و نیز تجارب علنی و اراده اینگونه افراد را در نظر بگیریم ، برایمان معلوم می شود : که اینگونه کارها با همه اختلافی که در نوع آنها است ، مستند به قوت اراده و شدت ایمان به تاثیر اراده است ، چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است ، هر چه ایمان آدمی به تاثیر اراده بیشتر شد ! اراده هم مؤثرتر می شود ، گاهی این ایمان و علم بدون هیچ قید و شرطی پیدا می شود و گاهی در صورت وجود شرائطی مخصوص دست می دهد ، مثل ایمان باینکه اگر فلان خط مخصوص را با مدادی مخصوص و در مکانی مخصوص بنویسیم ، باعث فلان نوع محبت و دشمنی می شود و یا اگر آینه ای را در برابر طفلی مخصوص قرار دهیم ، روح فلانی احضار می گردد و یا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانیم ، آن روح حاضر می شود و از این قبیل قید و شرطها که در حقیقت شرط پیدا شدن اراده فاعل است ، پس وقتی علم بحد تمام و کمال رسید ، و قطعی گردید ، بحواس ظاهر انسان حس درک و مشاهده آن امر قطعی را می دهد ، تو گوئی چشم آنرا می بیند ، و گوش آنرا می شنود .

خود شما خواننده عزیز می توانی صحت این گفتار را بیازمائی ، باینکه به نفس خود تلقین کنی : که فلان چیز و یا فلان شخص الان نزد من حاضر است و داری او را مشاهده می کنی ، وقتی این تلقین زیاد شد ، رفته رفته بدون شک می پنداری که او نزدت حاضر است ، بطوریکه اصلا باور نمی کنی که حاضر نباشد ، و از این بالاتر ، اصلا متوجه غیر او نمی شوی آنوقت است که او را بهمان طور که می خواستی روبروی خودت می بینی و از همین باب تلقین است که در تواریخ می خوانیم : بعضی از اطباء امراض کشنده ای را معالجه کرده اند ، یعنی بمریض قبولانده اند که تو هیچ مرضی نداری ، و او هم باورش شده ، و بهبود یافته است .

خوب ، وقتی مطلب از این قرار باشد و قوت اراده اینقدر اثر داشته باشد، بنا بر این اگر اراده انسان قوی شد ، ممکن است که در غیر انسان هم اثر بگذارد ، باین معنا که اراده صاحب اراده در دیگران که هیچ اراده ای ندارند اثر بگذارد ، در اینجا نیز دو جور ممکن است ، یکی بدون هیچ قید و شرط و یکی در صورت وجود پاره ای شرائط .

پس ، از آنچه تا اینجا گفته شد ، چند مطلب روشن گردید:

اول اینکه ملاک در این گونه تاثیرها بودن علم جازم و قطعی برای آنکسی است که خارق عادت انجام می دهد و اما اینکه این علم با خارج هم مطابق باشد ، لزومی ندارد ،) به شهادت اینکه گفتیم اگر خود شما مطلبی را در نفس خود تلقین کنی ، بهمان جور که تلقین کرده ای آنرا می بینی و در آخر از ترس مرده ای که تصور کرده ای از گور درآمده و تو را تعقیب می کند ، پا بفرار می گذاری (و نیز بشهادت اینکه دارندگان قدرت تسخیر کواکب ، چون معتقد شدند که ارواحی وابسته ستارگان است و اگر ستاره ای تسخیر شود ، آن روح هم که وابسته به آنست مسخر می گردد ، لذا با همین اعتقاد باطل کارهائی خارق العاده انجام می دهند ، با اینکه در خارج چنین روحی وجود ندارد .

و ای بسا که آن ملائکه و شیاطین هم که دعانویسان و افسون گران نامهائی برای آنها استخراج می کنند و بطریقی مخصوص آن نامها را می خوانند و نتیجه هم می گیرند ، از همین قبیل باشد .

و همچنین آنچه را که دارندگان قدرت احضار ارواح دارند ، چون ایشان دلیلی بیش از این ندارند ، که روح فلان شخص در قوه خیالیه آن و یا بگو در مقابل حواس ظاهری آنان حاضر شده و اما این ادعا را نمی توانند بکنند ، که براستی و واقعا آن روح در خارج حضور یافته است ، چون اگر اینطور بود ، باید همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببینند ، چون همه حضار حس و درک طبیعی وی را دارند ، پس اگر آنها نمی بینند و تنها تسخیر کننده آن روح را می بیند ، معلوم می شود روحی حاضر نشده ، بلکه تلقین و ایمان آن آقا باعث شده که چنین چیزی را در برابر خود احساس کند .

با این بیان ، شبهه دیگری هم که در مسئله احضار روح هست حل می شود ، البته این اشکال در خصوص احضار روح کسی است که بیدار و مشغول کار خویش است ، و هیچ اطلاعی ندارد که در فلان محل روح او را احضار کرده اند .

اشکال این است که مگر آدمی چند تا روح دارد ، که یکی با خودش باشد ، و یکی بمجلس احضار ارواح برود .

و نیز با این بیان شبهه ای دیگر حل می شود و آن این استکه روح جوهری است مجرد ، که هیچ نسبتی با مکان و زمانی معین ندارد و باز شبهه سومی که با بیان ما دفع

می شود این استکه یک روح که نزد شخصی حاضر می شود ، چه بسا که نزد دیگری حاضر شود و نیز شبهه چهارمی که دفع می گردد این است که : روح بسیار شده که وقتی احضار می شود و از او چیزی می پرسند دروغ می گوید ، جملات و یا سخنانش یکدیگر را تکذیب می نماید .

پس جواب همه این چهار اشکال این شد که روح وقتی احضار می شود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد ، بلکه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار کننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقین پیش روی خود احساس می کند و سخنانی از او می شنود ، نه اینکه واقعا و در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود .

نکته دوم : اینکه دارنده چنین اراده مؤثر ، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند ، مانند غالب مرتاضان ، و بنا بر این اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفید خواهد بود ، هم برای صاحب اراده ، و هم در خارج .

و چه بسا می شود که وی مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند ، در اراده خود ، اعتماد به پروردگار خود کنند ، اینچنین صاحبان اراده هیچ چیزی را اراده نمی کنند ، مگر برای پروردگارشان و نیز بمدد او و این قسم اراده ، اراده ایست طاهر ، که نفس صاحبش نه بهیچ وجه استقلالی از خود دارد و نه بهیچ رنگی از رنگهای تمایلات نفسانی متلون می شود و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می کند ، پس چنین اراده ای در حقیقت اراده ربانی است که) مانند اراده خود خدا (محدود و مقید به چیزی نیست .

قسم دوم از اراده که گفتیم اراده انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین است ، از نظر مورد ، دو قسم است ، یکی اینکه موردش مورد تحدی باشد و بخواهد مثلاـ نبوت خود را اثبات کند ، که در اینصورت آن عمل خارق العاده ای که باین منظور می آورد معجزه است و قسم دوم که موردش مورد تحدی نیست ، کرامت است و اگر دنبال دعائی باشد استجابت دعا است .

و قسم اول اگر از باب خبرگیری و یا طلب یاری از جن و یا ارواح و امثال آن باشد، نامش را کهانت می گذارند و اگر با دعا و افسون و یا طلسمی باشد سحر می نامند.

نکته سوم : اینکه خارق العاده هر چه باشد ، دائر مدار قوت اراده است ، که خود مراتبی از شدت و ضعف دارد و چون چنین است ممکن است بعضی از اراده ها اثر بعضی دیگر را خنثی سازد ، همانطور که می بینیم معجزه موسی سحر ساحران را باطل می کند و یا آنکه اراده بعضی از نفوس در بعضی از نفوس مؤثر نیفتد بخاطر اینکه نفس صاحب

اراده ضعیف تر ، و آندیگری قوی تر باشد ، و این اختلافها در فن تنویم مغناطیسی ، و احضار ارواح ، مسلم است.

(۱)

بحث علمی درباره:سحر و جادو

علومی که از عجائب و غرائب آثار بحث می کنـد ، بسـیار است ، بطوریکه نمیتوان در تقسـیم آنها ضابطه ای کلی دست داد ، لذا در این بحث معروفترین آنها را که در میان متخصصین آنها شهرت دارد نام می بریم .

۱- علم سیمیا، که موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است برای دست یابی و تحصیل قدرت در تصرفات عجیب و غریب در امور طبیعی که یکی از اقسام آن تصرف در خیال مردم است ، که آنرا سحر دیدگان می نامند ، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم تر و صادق تر است .

۲- علم لیمیا ، که از کیفیت تاثیرهای ارادی ، در صورت اتصالش با ارواح قوی و عالی بحث می کنـد ، که مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحی که موکل ستارگان است ، چه حوادثی می توانم پدید آورم ؟ و یا اگر اراده من متصل شد بارواحی که موکل بر حوادثند و بتوانم آن ارواح را مسخر خود کنم و یا اگر اراده ام متصل شد با اجنه و توانستم آنان را مسخر خود کنم و از آنها کمک بگیرم چه کارهائی میتوانم انجام دهم ؟ که این علم را علم تسخیرات نیز می گویند .

۳- علم هیمیا، که در ترکیب قوای عالم بالا ، با عناصر عالم پائین ، بحث می کند ، تا از این راه به تاثیرهای عجیبی دست یابد و آن را علم طلسمات نیز میگویند ، چون کواکب و اوضاع آسمانی با حوادث مادی زمین ارتباط دارند ، همانطوری که عناصر و مرکبات و کیفیات طبیعی آنها اینطورند ، پس اگر اشکال و یا بگو آن نقشه آسمانی که مناسب با حادثه ای از حوادث است ، با صورت و شکل مادی آن حادثه ترکیب شود ، آن حادثه پدید می آید ، مثلا اگر بتوانیم در این علم بان شکل آسمانی که مناسب با مردن فلان شخص ، یا زنده ماندنش و یا باقی ماندن فلان چیز مناسب است ، با شکل و صورت خود این نامبرده ها ترکیب شود ، منظور ما حاصل میشود یعنی اولی میمیرد و دومی زنده میماند و سومی بقاء می یابد و این معنای طلسم است .

۴- علم ریمیا، و آن علمی است که از استخدام قوای مادی بحث می کند تا باثار عجیب آنها دست یابد ، بطوریکه در حس بیننده آثاری خارق العاده در آید و این را

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۳۶۳

شعبده هم می گویند .

۵- علم کیمیا، چهار فن بالا با فن پنجمی که نظیر آنها است و از کیفیت تبدیل صورت یک عنصر ، بصورت عنصری دیگر بحث می کند یعنی علم کیمیا همه را علوم خفیه پنجگانه می نامند که مرحوم شیخ بهائی در باره آنها فرموده : بهترین کتابیکه در این فنون نوشته شده ، کتابی است که من آنرا در هرات دیدم ، و نامش (کله سر - همه اش سر) بود ، که حروف آن از حروف اول این چند اسم ترکیب شده ، یعنی کاف کیمیا و لام لیمیا ، و هاء هیمیا ، و سین سیمیا و راء ریمیا ، این بود گفتار مرحوم بهائی .

و نیز از جمله کتابهای معتبر در این فنون خفیه: کتاب خلاصه کتب بلیناس و رساله های خسروشاهی و ذخیره اسکندریه و سر مکتوم تالیف رازی و تسخیرات سکاکی و اعمال الکواکب السبعه حکیم طمطم هندی است .

۶- علم اعداد و اوفاق، باز از جمله علومی که ملحق بعلوم پنج گانه بالا است ، علم اعداد و اوفاق است که از ارتباطهائی که میانه اعداد و حروف و میانه مقاصد آدمی است ، بحث می کند عدد و یا حروفی که مناسب با مطلوبش می باشد در جدولهائی بشکل مثلث و یا مربع ، و یا غیر آن ترتیب خاصی قرار می دهد و در آخر آن نتیجه ای که میخواهد بدست می آورد .

۷- علم حروف شکسته، و نیز یکی دیگر علم خافیه است ، که حروف آنچه را می خواهد ، و یا آنچه از اسماء که مناسب با خواسته اش می باشد می شکند ، و از شکسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شیطانهائی که موکل بر مطلوب اویند ، در می آورد و نیز دعائیکه از آن حروف درست می شود و خواندن آن دعا برای رسیدن بمطلوبش مؤثر است ، استخراج می کند ، که یکی از کتابهای معروف این علم که در نزد اهلش کتابی است معتبر کتب شیخ ابی العباس تونی و سید حسین اخلاطی و غیر آن دو است .

۸- علم تنویم مغناطیسی و علم احضار ارواح، باز از علومی که ملحق بان پنج علم است علم تنویم مغناطیسی و علم احضار روح است که در عصر حاضر نیز متداول است و همانطور که قبلا هم گفتیم از تاثیر اراده و تصرف در خیال طرف بحث می کند ، و در آن باره کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده و چون شهرتی بسزا دارد حاجت نیست باین که ، بیش از این در اینجا راجع بان بحث کنیم ، تنها منظور ما از این حرفها که زیاد هم بطول انجامید این بود که از میان علوم نامبرده آنچه با سحر و یا کهانت منطبق می شود روشن کنیم.

(۱)

تحلیل روایت های مربوط به: مسائل خارق العاده

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۳۶۷

علامه فقید آیه الله طباطبائی در ذیل روایات مربوط به ساختمان کعبه مکرمه بحث مفصلی درباره صحت یا سقم روایات وارده در این زمینه فرموده اند که خلاصه ای از آن ذیلاً نقل می شود:

- هم در این اخبار و هم در اخبار دیگر امور خارق العاده ای آمده ، از آن جمله آمده : که خانه کعبه اولین باری که پیدا شد بصورت قبه ای از نور بود ، که آنرا برای آدم نازل کردند و در همین محل که ابراهیم کعبه را ساخت قرار دادند و این قبه همچنان بود تا آنکه در طوفان نوح که دنیا غرق در آب شد ، خدایتعالی آنرا بالا برد و از غرق شدن حفظ کرد ، و به همین جهت کعبه را بیت عتیق(خانه قدیمی) نام نهادند .

در بعضی اخبار آمده: که خدای عز و جل پایه های خانه را از بهشت نازل کرد.

و در بعضی دیگر آمده : حجر الاسود از بهشت نازل شده و در آن روز از برف سفیدتر بوده و در زمین بخاطر این که کفار بدان دست مالیدند سیاه شد .

در کافی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق علیهماالسلام روایت کرده که فرمود: ابراهیم مامور شد تا پایه های کعبه را بالا ببرد و آنرا بسازد و مناسک ، یعنی طریقه حج این خانه را بمردم بیاموزد .

پس ابراهیم و اسماعیل خانه را در هر روز به بلندی یک ساق بنا کردند ، تا به محل حجر الاسود رسیدند ، امام ابو جعفر میفرماید: در این هنگام از کوه ابو قبیس ندائی برخاست ، که ای ابراهیم تو امانتی نزد من داری ، پس حجر الاسود را بابراهیم داد و او در جای خود بکار برد .

در تفسیر عیاشی از ثوری از امام ابی جعفر علیه السلام روایت کرده ، که گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤال کردم ، فرمود : سه تا سنگ از سنگهای بهشت به زمین نازل شد ، اول حجر الاسود بود ، که آنرا به ودیعه بابراهیم دادند ، دوم مقام ابراهیم بود ، و سوم سنگ بنی اسرائیل بود .

و در بعضی از روایات آمده : که حجر الاسود قبلا فرشته ای از فرشتگان بوده است .

نظائر این معانی در روایات عامه و خاصه بسیار است و چون یک یک آنها خبر واحد است و نمی شود بمضمونش اعتماد کرد و از مجموع آنها هم چیزی استفاده نمی شود ، لذا نه تواتر لفظی دارند و نه معنوی و لیکن چنان هم نیست که در ابواب

معارف دینی مشابه نداشته باشد ، چون نوعا روایاتی که در ابواب مختلف معارف وارد شده ، همینطورند و لذا اصراری نیست که آنها را طرد و بکلی رد کنیم.

اما روایاتی که می گوید : کعبه قبلا قبه ای بود ، که برای آدم نازل شد ، و همچنین آنها که می گویند : ابراهیم بوسیله براق بسوی مکه رفت ، و امثال این مطالب ، از باب کرامت و خارق العاده ، و حوادث غیر طبیعی است ، که هیچ دلیلی بر محال بودنش نداریم ، علاوه بر اینکه این تنها معجزه ای نیست که قرآن کریم برای انبیاء خود اثبات کرده ، بلکه آنان را به معجزات بسیار و کرامات خارق العاده زیادی اختصاص داده است ، که موارد بسیاری از آن در قرآن ثابت شده است .

و اما روایاتی که داشت : پایه های کعبه و نیز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده - و اینکه سنگ مقام در زیر مقام فعلی دفن شده - و نظائر این ، در باره اش گفتیم : که نظیر این گونه روایات در معارف دینی بسیار است ، حتی در باره بعضی از نباتات و میوه ها و امثال آن آمده ، که مثلا فلان میوه یا فلان گیاه ، بهشتی است .

و نیز روایاتی که می گوید : فلان چیز از جهنم و یا از فوران جهنم است و باز از همین دسته است روایاتی که در باب طینت وارد شده ، می گوید طینت مردم با سعادت از بهشت و طینت اشقیاء از آتش بوده ، یا از دسته اول از علیین و از دسته دوم از سجین بوده است .

و نیز از همین دسته است آن روایاتی که می گوید : بهشت برزخ در فلان قطعه از زمین و آتش برزخ در آن قطعه دیگر از زمین است و روایاتی که می گوید : قبر یا باغی از باغ های بهشت است و یا حفره ای از حفره های جهنم و امثال این روایات که هر کس اهل تتبع و جستجو و نیز بینای در مطاوی اخبار باشد به آنها دست می یابد .

این گونه روایات همانطور که گفتیم بسیار زیاد است ، بطوری که - اگر نتوانیم مضمون یک یک آنها را بپذیریم - باری همه را هم نمی توانیم رد نموده ، بکلی طرح کنیم و یا در صدور آنها از ائمه علیهم السلام و یا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه کنیم ، چون این گونه روایات از معارف الهیه است که فتح بابش بوسیله قرآن شریف شده و ائمه علیهم السلام مسیر آنرا دنبال کرده اند ، آری از کلام خدای تعالی برمی آید : که تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحیه خدا نیامده ، بلکه تمامی موجودات از ناحیه او نازل شده است و آنچه در این نشئه که نشئه طبیعی و مشهود است دیده می شود ، همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده ، چیزیکه هست آنچه از موجودات و حوادث که خیر و جمیل است و یا وسیله خیر و یا ظرف برای خیر است ، از بهشت آمده و باز هم به بهشت برمی گردد و آنچه از شرور است یا وسیله برای شر و یا ظرف

برای شر است ، از آتش دوزخ آمده و دوباره به همانجا بر می گردد .

اینک نمونه هائی از کلام خدا:

« و ان من شـی ء الا عنـدنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم - هیچ چیز نیست مگر آن که نزد ما از آن خزینه ها هست و ما نازل نمی کنیم، مگر به اندازه ای معلوم!»(۲۱/حجر)

که می رسانـد تمامی اشـیاء عالم نزد خـدا موجودنـد و بوجودی نامحـدود و غیر مقـدر با هیچ تقدیر موجودند و تنها در هنگام نزول ، تقدیر و اندازه گیری می شوند ، چون کلمه« تنزیل» بمعنای تدریج در نزول است .

پس آیه شریفه ، مسئله خدائی بودن هر چیز را ، عمومیت داده ، همه چیز را از ناحیه خدا می داند و آیاتی دیگر این معنا را در باره بعضی از چیزها بخصوص اثبات می کند ، مانند آیه:

« و أنزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج - برای شما از جنس چهار پایان هشت جفت نازل کرد!»(۶/زمر) است و آیه:

« و انزلنا الحدید فیه باس شدید - آهن را نازل کردیم که در آن قدرتی بسیار است!»(۲۵/حدید) می باشد و آیه:

« و فی السماء رزقکم و ما توعدون - رزق شما و آنچه که وعده اش را به شما داده اند در آسمان است!» (۲۲/ذاریات)

پس بحکم این آیات آنچه در دنیا هست همه از ناحیه خدای سـبحان نازل شده و خدا در کلامش مکرر فرموده : که بار دیگر همه آنها بسوی پروردگار بر می گردند ، از آن جمله آیات زیر است:

« و ان الی ربک المنتهی - بدرستی که منتهی بسوی پروردگار تو است!» (۴۲/نجم) و نیز:

« الی ربک الرجعی- بازگشت بسوی پروردگار تو است !» (۸/علق)همچنین:

« الیه المصیر - بازگشت به سوی او است!»(۱۸/مائده) و:

« الا الی الله تصیر الامور - آگاه باشید که همه امور به سوی خدا باز می گردد!»

(۵۳/شوری)

و نیز آیه سوره حجر این معنا را هم افاده می کند : که اشـیاء - در فاصـله میانه پیدایش و بازگشت - بر طبق مقتضائی سـیر می کنند ، که کیفیت آغازشان آنرا اقتضاء کرده و بر آن سـرنوشتی از سـعادت و شـقاوت و خیر و شـر جریان می یابند ، که ابتداء وجودش اقتضای آنرا دارد و این معنا از آیات زیر نیز استفاده می شود:

« کل یعمل علی شاکلته - هر کسی بر طینت خود می تند!»(۸۴/اسرا) و:

« لکل وجهه هو مولیها - هر کسی برای خود هدفی معین دارد که خواه ناخواه به همان سو رو می کند!»(۱۴۸/بقره)

منظور در اینجا تنها اشاره اجمالی و بان مقداری است که بحث ما تمام شود و

آن این است که:

۱- اخباری که می گویـد: موجودات طبیعی نامبرده از بهشت نازل شـده و یا از جهنم آمـده ، در صورتی که ارتباطی با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد ، می شود معنای صحیحی برایش تصور کرد ، چون در این صورت با اصول قرآنی که تا حـدی مسلم است ، منطبق می شود ، هر چند که این توجیه باعث نشود که بگوئیم هر یک از آن روایات صـحیح هم هست و می توان بدان اعتماد کرد ، دقت فرمائید !

۲- در این مسئله بعضـی ها بکلی منکر روایات نامبرده شده اند و چنین اسـتدلال کرده اند : که از ظاهر آیه:« و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل...!» (۱۲۷/بقره) بر می آیـد که این دو بزرگوار خانه کعبه را بنا کرده اند و برای عبادت کردن خدا در سرزمین و ثنیت و بت پرستی بنا کرده اند و اینکه پاره ای داستان سرا و به پیروی آنان جمعی از مفسرین ، حرفهای دیگری که قرآن از آن سکوت کرده اضافه کرده اند حرفهائی است زیادی ، که نباید بدان اعتناء ورزید .

هر چند که در این روایات خود تراشیده ، تفنن کرده یکبار خانه خدا را قدیم دانسته ، یکبار از زیارت حج آدم سخن گفته اند ، باری دیگری از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده و نیز گفته اند حجر الاسود سنگی از سنگهای بهشت بوده است.

و این آرایشها که داستانسرایان از یک داستان اسطوره ای خود بعنوان داستانی دینی کرده اند ، هر چند که در دل ساده لوحان اثر خود را کرده و لیکن مردم خردمنـد و صـاحب نظران از اهل علم ، هرگز غفلت ندارنـد ، از اینکه شـرافتی که خـدا ببعضـی موجـودات نسبت به بعضـی دیگر داده ، شـرافت معنوی است ، پس شـرافت خـانه کعبه بخـاطر انتسـابی است که بخـدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر این است که بنـدگان خـدا بدان دست می کشـند و در حقیقت بمنزله دست خدای سـبحان است و گر نه صـرف یـاقوت و یـا در و یـا چیز دیگر بودن در خـانه در اصـل ، بـاعث شـرافتی آن نمی شود چون شـرافت در و یاقوت حقیقی نیست .

در ناحیه خدا یعنی در بازار حقائق چه فرقی بین سـنگ سیاه و سفید هست ، پس شرافت خانه تنها بخاطر این است که خدا نام خود را بر آن نهاده و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده ، عبادتهائی که در جای دیگر عملی نمی شود و تفصـیلش گـذشت ، نه بخاطر اینکه سـنگهای آن بر سایر سنگها برتری دارد و یا محل ساختمان آن از سایر زمین ها امتیاز دارد و یا بنای آن از آسمان و از عالم نور آمده است .

و این مطلب تنها مربوط بخانه کعبه نیست ، بلکه شـرافتی هم که انبیاء بر سایر افراد بشردارند ، بخاطر تفاوتی در جسم ایشان یا در لباسشان نیست ، بلکه باز بخاطر

انتسابی است که با خـدا دارنـد ، چون خـدا ایشان را برگزیده و به نبوت اختصاصـشان داده و نبوت ، خود یکی از امور معنوی است و گر نه در دنیا خوشگل تر و خوش لباس تر از انبیاء بسیار بودند و نیز برخوردارتر از ایشان از نعمت ها زیاد بوده اند .

آنگاه گفته است : علاوه بر اینکه این روایات بخاطر تناقض و تعارضـی که با یکـدیگر دارند و نیز بخاطر اینکه سـند صـحیحی ندارند و علاوه مخالف با ظاهر کتابند ، از درجه اعتبار ساقطاند .

و نیز گفته : این روایات از جعلیات اسـرائیلی ها است ، که به دست زندیق های یهود در بین مسلمانان انتشار یافته و خواسته اند بدین وسیله معارف دینی مسلمانان را زشت و در هم و بر هم کنند ، تا هیچ یهود و نصارائی رغبت به اسلام پیدا نکند .

این بود گفتار آن معترض ، اینک در پاسـخ می گوئیم : هر چنـد که مطالبش تا انـدازه ای موجه و درست است و لیکن قدری تندروی کرده و(مثل همه تندرویها که انسان را از آنطرف می اندازد،) طوری اشکال کرده که خودش دچار اشکال بزرگتر و زننده تر شده است .

امـا اینکه گفت : روایـات از درجه اعتبـار ساقطنـد ، چونکه با هم تعارض و تناقض دارنـد و نیز مخالف با کتاب خـدا هسـتند ، اشکال واردی نیست ، برای این که اگر کسی می خواست به مضمون یک یک آنها ترتیب اثر دهد ، این اشکال وارد بود(که مثلا درّ بودن ، مناقض با یاقوت بودن است) ولی ما گفتیم : که پذیرفتن آن معنای مشترکی که همه بر آن دلالت دارند ، عیبی ندارد و معلوم است که تعارض در متن روایات ضرری به آن معنای مشترک و جامع نمی زند .

البته اینرا هم بگوئیم : که سخن ما همه در باره روایاتی بود که به مصادر عصمت ، یعنی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه معصومین از ذریه او منتهی می شود ، نه روایـات دیگر ، که مثلاـ از مفسـرین صـحابه و تابعین نقل شـده ، چون صـحابه و تابعین حالشان حال سایر مردم است و از نظر روایت هیـچ فرقی با سایر مردم ندارند و حتی آن کلماتی هم که بدون تعارض از ایشـان نقـل شـده ، حـالش ، حـال آن کلمـاتی اسـت که متعـارض است و خلاـصه سـخن اینکه ، کلمـات صـحابه و تـابعین نه متعارضـش حجت است و نه بدون متعارضش ، برای اینکه آنچه در اصول معارف دینی حجت است ، کتاب خدا است و سنت قطعی و بس .

پس روایـاتیکه در مثـل مسـئله مورد بحث از معصومین نقـل می شود و در آنها تعارض هست ، صـرف این تعارض باعث نمی شود که مـا آنهـا را طرح نموده ، از اعتبار ساقط بـدانیم ، مگر آنکه همان جهت جامع نیز مخالف با کتاب خـدا و سـنت قطعی باشد

و یا نشانه هائی از دروغ و جعل همراه داشته باشد .

در نتیجه دلیـل نقلی در اینجا به چنـد دسـته تقسـیم می شود ، یکی آن دلیلی که بایـد قبولش کرد ، ماننـد کتاب خـدا و سـنت قطعی و یکی آن دلیلی که بایـد ردش کرد و نپـذیرفت و آن عبارت از روایتی است که مخالف با کتاب و سـنت باشـد و سوم آن روایـاتی است که نه دلیلی بر ردش هست و نه بر قبولش و چهـارم آن روایاتی است که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمونش هست و نه از جهت نقل یعنی کتاب و سنت قطعی.

پس بـا این بیـان فسـاد این اشـکال دیگرش هم روشن شـد ، که گفت : سـند این احادیث صـحیح نیست، برای این که صـرف صحیح نبودن سند ، باعث نمی شود که روایت طرح شود ، مادام که مخالف با عقل و یا نقل صحیح نباشد .

و اما مخالفت این روایات با ظاهر جمله:« و اذ یرفع ابراهیم القواعـد من البیت...!» هیچ معنائی برایش نفهمیدم ، آخر کجای این آیه شـریفه دلالت دارد که مثلا حجر الاسود از بهشت نبوده ؟ و یا در زمان آدم قبه ای بجای این خانه برای آدم نازل نشده ؟ و در هنگام طوفان نوح ، آن قبه به آسمان نرفته است ؟

و آیا آیه بیش از این دلالت دارد که این خانه از سـنگ و گل ساخته شـده ، و سازنـده اش ابراهیم بوده ؟ این مطلب چه ربطی دارد باینکه آنچه در روایات آمده درست است یا درست نیست ؟ بله تنها اشکالی که در این روایات هست این است که خیلی با طبع آقا نمی سازد و با سـلیقه و رأی او جور نیست ، آنهم سلیقه و رأیی که ناشی از تعصب مذهبی است ، مذهبی که حقایق معنوی مربوط به انبیاء را قبول ندارد و نمی پذیرد که ظواهر دینی متکی بر اصول و ریشه هائی معنوی باشد و یا ناشـی از تقلید کورکورانه و دنبـال روی بـدون اراده از علوم طبیعی است ، که در این عصـر همه چیز را زیر پا نهاده ، حکم می کنـد بر اینکه همـانطور که بایـد هر حـادثه از حوادث طبیعی را معلول علتی مـادی و طبیعی بـدانیم ، امور معنوی مربوط به آن حادثه از قبیل تعلیمات اجتماعی را هم باید به یک علتی مادی و یا چیزیکه بالأخره به ماده برگردد مستند کنیم، برای اینکه در تمامی شـئون حوادث مادی ، حاکم همان ماده است .

در حالیکه این تقلید صحیح نیست و وظیفه یک دانشمند این است که این قدر تدبر داشته باشد ، که علوم طبیعی تنها می تواند از خواص مـاده و ترکیب هـای آن و ارتبـاطی که آثـار طبیعی با موضوعاتش دارد ، بحث کنـد ، که این ارتباط طبیعی چگونه است ؟

و همچنین وظیفه علوم اجتمـاعی تنهـا این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست بحث کنـد و اما حقایق خارج از حومه ماده و بیرون از میدان

عملیات آن ، حقایقی که محیط به طبیعت و خواص آنست و همچنین ارتباط معنوی و غیر مادی آن با حوادث عالم و اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس ما دارد ؟ وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند و به لا و نعم در آنها سخنی بگوید .

در مسئله مورد بحث علوم طبیعی تنها می تواند بگوید : خانه ای که در عالم طبیعت فرض شود ، ناگزیر محتاج باین است که اجزائی از گل و سنگ و سازنده داشته باشد ، که با حرکات و اعمال خود آن سنگ ها و گل ها را بصورت خانه ای در آورد و یا بحث کند که چگونه فلان حجره از سنگ های سیاه ساخته شد .

همچنانکه علوم اجتماعی تنها می تواند حوادث اجتماعیه ای که نتیجه اش بنای کعبه بدست ابراهیم است معلوم کند و آن حوادث عبارتست از تاریخ زنده او و زندگی هاجر و اسماعیل و تاریخ سرزمین تهامه و توطن جرهم در مکه و جزئیاتی دیگر .

اما اینکه این سنگ یعنی حجر الاسود مثلا چه نسبتی با بهشت یا دوزخ موعود دارد ؟ بررسی آن وظیفه این علوم نیست و نمی تواند سخنانی را که دیگران در این باره گفته اند و یا خواهند گفت ، انکار کند و قرآن کریم در باره این سنگ و سنگهای دیگر و هر موجود دیگر فرموده: همه از ناحیه قرارگاهی که نزد خدا داشته اند نازل شده اند و دوباره به سوی او برمی گردند ، بعضی به سوی بهشت او و بعضی به سوی دوزخش و باز همین قرآن ناطق است به اینکه اعمال به سوی خدا صعود می کند و به سوی اویش می برند و به او می رسد .

با اینکه اعمال از جنس حرکات و اوضاع طبیعی هستند و این معنا که چند حرکت یک عمل را تشکیل می دهد ، و اجتماع برای آن عمل اعتباری قائل میشود و گر نه عمل بودن یک عمل ، امری تکوینی و حقیقتی خارجی نیست ، آنچه در خارج حقیقت دارد ، همان حرکات است(مثلا نماز که در خارج یک عمل عبادتی شمرده می شود ، عبارت است از چند حرکت بدنی و زبانی ، که وقتی با هم ترکیب می شود ، نامش را نماز می گذاریم،) با این حال قرآن می فرماید : عمل شما را بسوی خدا بالا می برند:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه - کلمه طیب بسوی خدا بالا ـ می رود و عمل صالح آن را تقویت می کند!»(۱۰/فاطر)

و آیه ای دیگر آن را معنا نموده ، می فرماید:

« و لکن یناله التقوی منکم - گوشت قربانی شما به خدا نمی رسد و لکن تقوای شما به او می رسد!» (۳۷/حج)

و تقوی یا خود فعل است و یا صفتی است که از فعل حاصل می شود .

پس کسی که می خواهد در باره معارف دینی بحث کند ، باید در اینگونه آیات

تـدبر کنـد و بفهمد که معارف دینی بطور مسـتقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات از آن نظر که طبیعی و اجتماعی است ، ندارد بلکه اتکاء و اعتمادش همه بر حقایق و معانی مافوق طبیعت و اجتماع است .

و اما اینکه گفت:(شـرافت انبیاء و معابد و هر امری که منسوب به انبیاء است مانند بیت و حجر الاسود ، از قبیل شرافت ظاهری نیست ، بلکه شـرافتی است معنوی که از تفضیل الهی ناشی شده است،) سخنی است حق و لکن این را هم باید متوجه می شد، کـه همین سـخن حقیقـتی دارد ، آن حقیقت چیست ؟ و آن امر معنـوی که در زیر این شـرافت هست کـدام است ؟ اگر از آن معانی باشد که احتیاجات اجتماعی هر یک را برای موضوع و ماده اش معین می کند ، از قبیل ریاست و فرماندهی در انسانها و ارزش و گرانی قیمت ، در مثل طلا و نقره و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانین و نوامیس ، که معانیش در خارج وجود ندارد ، بلکه اعتبارياتی است که اجتماعات بخاطر ضـرورت احتیاجات دنیوی معتبر شمرده ، در بیرون از وهـم و اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمی شود .

این هم پر واضـح است که احتیاج کـذائی در همان عالم اجتماع وجود دارد ، و از آن عالم پا فراتر نمی گذارد ، چون گفتیم : احتیاج مولود اجتماع است ، تا چه رسـد باینکه سـر از ساحت مقـدس خـدای عز سـلطانه در آورد ، و خـدا را هم محتاج بـدان حاجت کند.

خوب ، اگر بنا شد شـرافت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از باب همین شرافتهای اعتباری باشد ، چه مانعی دارد که یک خانه و یا سنگی هم به همین شرافت مشرف گردد .

و اگر شـرافت نامبرده از معانی حقیقی و واقعی و نظیر شـرافت نور بر ظلمت و علم بر جهل و عقل بر سـفاهت باشـد ، بطوریکه حقیقت وجود رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم مثلا غیر حقیقت وجود دیگران باشد ، هر چند که ما با حواس ظاهری خود آنرا درک نکنیم ، که حقیقت مطلب هم از این قرار است ، چون لا یق به ساحت قـدس ربوبی همین است ، که فعل او و حکم او را حمل بر حقیقت کنیم ، نه اعتبار ، همچنانکه خودش فرمود:

« و مـا خلقنـا السـموات و الارض و ما بینهما لاعبین و ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون - ما آسـمانها و زمین و ما بین آن دو را که می آفریدیم بازی نمی کردیم و ما آن دو را جز به حق نیافریدیم ولی بیشتر مردم نمی دانند!» (۳۸و۳۹/دخان)

در این صورت بر گشت شـرافت آنجناب به یک نسبتی حقیقی و معنوی با ماوراء الطبیعه خواهد بود ، نه صرف شرافتی مادی و وقتی چنین شرافتی بنحوی در انبیاء

ممکن باشد ، چه مانعی دارد که در غیر انبیاء از قبیل خانه و سنگ و امثال آن نیز پیدا شود ؟ و دلیلی که این شرافت را بیان می کند بخاطر انس ذهنی که اهل اجتماع باصطلاحات اجتماعی خود دارند ، ظاهر در شرافت های اعتباری و معروف باشد .

راستی چقدر خوب بود می فهمیدیم این آقایان با آیاتی که در خصوص زینت های بهشتی و تشرف اهل بهشت به طلا و نقره سخن میگوید ، چه معامله میکنند ؟ با اینکه طلا و نقره دو فلز هستند ، که به غیر از گرانی قیمت که ناشی از کمیابی آنها است ؟ هیچ شرافتی ندارند ؟ از ایشان می پرسیم : منظور از احترام و تشریف اهل بهشت بوسیله طلا و نقره چیست ؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثری دارد ؟ با اینکه گفتیم اعتبار مالی تنها در ظرف اجتماع معنا دارد و در بیرون از این ظرف اصلا معنا ندارد ، آیا برای این گونه بیانات الهی و ظواهر دینی وجهی به غیر این هست ، که بگوئیم این ظواهر پرده هائی است ، که بر روی اسراری انداخته اند ؟ خوب ، اگر وجه همین است(که بغیر اینهم نمی تواند باشد،) پس چرا اینگونه بیانات را در باره نشئه آخرت جائز بدانیم ، ولی نظیر آنرا در بعضی از مسائل دنیائی جائز ندانیم ؟ .

(۱)

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۴۳۸

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹